TENTANG PENULIS

Nurdin, dilahirkan di Cunda Lhokseumawe Provinsi Aceh pada tanggal 6 Juni 1957, meraih Sarjana Hukum Islam pada Institut Agama Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh tahun 1987, Master Hukum Islam pada tahun 2000 di IAIN Sumatera Utara Medan dan meraih Doktor Falsafah tahun 2012 di Universitas Malaya. Mengawali karier profesionalnya sebagai dosen tetap pada Fakultas Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry sejak tahun 1987 sampai sekarang, dan ketua laboratorium prodi SPH pada tahun 2000-2005, menjadi anggota senat Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh dua periode (2006-2010 dan 2010-2014) dan menjabat sebagai Wakil Dekan Bidang Kemahasiswaan dan Kerjasama pada Fakultas Psikologi UIN Ar-Raniry mulai tahun 2014 - 2018, menjadi Ketua Program Studi Ilmu Al-Quran dan Tafsir Program Pasca Sarjana UIN Ar-Raniry mulai tahun 2018 sampai sekarang.

LKKI

LKKI Publisher
Banda Aceh

ISBN 978-623-92554-5-9
9 786239 255459

PENGARUH METODE AL MA'TSUR DALAM KHAZANAH TAFSIR DI INDONESIA Dr. H. Nurdin, M.Ag 2020

Dr. H. Nurdin, M.Ag

Pengaruh Metode Al Ma'tsur Dalam Khazanah Tafsir Di Indonesia

Editor :
Muslem,S.Ag.,MH

Dr. Nurdin, M.Ag

PENGARUH METODE AL MA'TSUR DALAM KHAZANAH TAFSIR DI INDONESIA

KATA PENGANTAR

Bismillahirrahmanirrahim.

Puji dan syukur penulis sampaikan kehadhirat Allah SWT, karena dengan qudrah dan iradah-Nya penulis telah dapat menyelesaikan penulisan buku ini dengan baik. Shalawat dan Salam disampaikan kepada Nabi Muhammad SAW. Adapun judul buku tersebut adalah “Pengaruh Metode Al Ma’tsur dalam Khazanah Tafsir di Indonesia”. Penulis berharap dengan buku ini dapat ditemukan kejelasan tentang pentingnya mempelajari Metode Tafsir, untuk menjadikan Al-Qur-an sebagai pedoman hidup yang pertama dan utama.

Rasa hormat dan terimakasih juga kami sampaikan kepada Ayahanda Tercinta (alm) Abu Bakar dan Ibunda Tercinta Intan Ya’kub ' yang telah mencurahkan kasih sayang, doa dan dukungan kcpada penulis, semoga keduanya dimuliakan oleh Allah SWT dan ditempatkan dalam Syurga Jannatun Na‘in.

lsteri tercinta, Aisyah H. Abdullah dan anak-anak tersayang Khairunnisa‘, Raudhatul Jannah dun Muhammnd yang telah memotivasi, meluangkan waktu dan kesempatan kepada kami sehingga dapat menyelesaikan penulisan buku ini.

Akhirul Kalam Billaahi Tauliq Wal Hidayah, semoga buku yang sederhana ini dapat bennanfaat, Aamiin Ya Rabbal ‘Alamiin.

Banda Aceh, Februari 2020
Penulis,

Dr. Nurdin, M.Ag.

DAFTAR ISI

BAB I
PENDAHULUAN

Buku ini berjudul PENGARUH METODE AL MA'TSUR DALAM KHAZANAH TAFSIR DI INDONESIA. Penelitian ini dilakukan karena para ahli tafsir dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an menggunakan metode tertentu sesuai dengan spesifikasi keilmuan dan kecenderungan mereka, seperti metode *tahlili, bi al-ma'thur, ijmali, muqaran* dan *mawdu'i*. Metode-metode penafsiran tersebut menimbulkan perbedaan dalam memahami makna al-Qur'an.

Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab.[1] Ia berfungsi sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan berbeda (antara haq dan batil).[2] Sekalipun al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab, bukan berarti semua bangsa Arab memahami keseluruhan maknanya, tambahan pula bangsa bukan Arab.

Ini menyebabkan berbagai terjemahan dan penafsiran dilakukan untuk memahami makna al-Qur'an. Kadang-kadang terjemahan dan penafsiran itu tidak pula sunyi dari tujuan-tujuan tertentu. Seperti terjemahan ke dalam bahasa Perancis oleh Savari (1783) dan Kasimirski (1840) adalah karena Perancis mempunyai kepentingan politik di wilayah yang didudukinya, Algeria dan Afrika Utara yang penduduknya manyoritas beragama Islam.[3] Dalam bidang tafsir pula, kelihatan usaha membawa makna ayat untuk kebenaran dari aliran atau mazhab yang dianuti oleh para penulisnya. Seperti *Tafsir al-Kashshaf* oleh al-Zamakhshari yang beraliran Mu'tazilah. *Tafsir al-Razi* dalam mazhab al-Shafi'i.[4]

Sejarah penulisan terjemahan dan penafsiran al-Qur'an di Indonesia sudah lama muncul. Terjemahan pertama yang dianggap sempurna dan diperoleh naskahnya secara ringkas adalah *Tarjuman al-Mustafid* karya *Abd al-Rauf al-Fansuri* dari Singkil Aceh yang ditulis pada abad ke-17. Sampai sekarang, banyak terjemahan yang telah dihasilkan, antara lain dapat disebutkan

[1] Surah Yusuf: 2.

[2] Surah Al-Baqarah: 185.

[3]Dep. Agama (t.t), *Al-Qur'an dan Terjemahannya (Muqaddimah*), Jakarata: Yayasan Penyelenggaraan/Penterjemah Al-Qur,an, hlm. 35.

[4] HAMKA (Haji Abdul Malik Bin Abdul Karim Amrullah), (1982), *Tafsir al-Azhar (Pendahuluan)* Juz 1. Jakarta: Pustaka Panjimas, hlm. 35.

di sini: *Tafsir Hidayah al-Rahman* karya K. H. Munawar Khalil, *Tafsir Qur'an* karya Mahmud Yunus.

Tafsir al-Qur'an susunan H. Zainuddin Hamidi cs, *Al-Qur'an dan terjemahannya* oleh Departemen Agama RI, *Bacaan Mulia* yang terjemahannya disusun secara puitis oleh H. B. Yasin, *Tafsir Rahmat* oleh H. Oemar Bakri.[5]

Usaha pentafsiran al-Qur'an dalam bahasa Indonesia juga telah dilakukan oleh ulama Islam Indonesia. Diantara tafsir yang telah diterbitkan lengkap 30 juzu', yaitu *Tafsir An-Nuur* karya Prof. Dr. T. M. Hasbi Ash-Shiddieqi, dan *Tafsir al-Azhar* karya popular Prof. Dr. HAMKA dan *Tafsir al-Misbah* karya Quraish Shihab.

Dalam sejarah penafsiran al-Qur'an, telah lahir tafsir-tafsir dalam berbagai bentuk, seperti corak sastera kebahasaan, falsafah dan teologi, penafsiran ilmiah, fiqh dan hukum, tasawuf, dan sastera budaya kemasyarakatan. *Tafsir al-Azhar* karya Prof. Dr. HAMKA, menurut Quraish Shihab, merupakan salah satu tafsir yang mengambil corak sastera budaya kemasyarakatan yakni suatu tafsir yang menjelaskan petunjuk-petunjuk ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan kehidupan masyarakat serta usaha-usaha untuk memulihkan penyakit-penyakit atau masalah-masalah mereka yang berdasarkan ayat al-Qur'an dengan mengemukakan petunjuk-petunjuk tersebut dalam bahasa yang mudah difahami dan didengari.[6]

Melihat latar belakang dan ketokohan HAMKA di tengah-tengah umat Islam Indonesia, apa yang disebutkan Quraish Shihab itu ada benarnya. Seperti dikatakan HAMKA, awalnya tafsirnya ini bermula pada ceramah subuh di masjid al-Azhar yang diikuti oleh berbagai peringkat masyarakat dan latar belakang pendidikan yang berbeda. Ada mahasiswa, sarjana, profesor, jeneral, dan saudagar besar. Terdapat juga pelayan, tukang, dan tukang kebun.[7] Wajar sekali kalau HAMKA membawakan tafsirnya dalam corak tersebut di atas.

Dalam sejarah perkembangan hukum Islam muncul nama-nama fuqaha yang sangat popular, seperti Abu Hanifah, Malik Bin Anas, Shafi'i, Ahmad Bin

---

[5] Umumnya para penulis terjemahan di atas memberi judul tafsir hasil karyanya itu. Akan tetapi setelah diperhatikan isinya,penulis cenderung mengklasifikasikan ke dalam"terjemahan" kerana di dalamnya hanya sedikit sekali memberikan tafsir ayat, itupun pada umumnya dalam bentuk catatan kaki.

[6] Muhammad Quraish Shihab (1990), *Sekapur Sirih, dalam: Yunan Yusuf, Corak Pemikiran Kalam Tafsir Al-Azhar.* Cet. 1, Jakarta: Pustaka Panjimas, hlm. 4.

[7] HAMKA, *op. cit.*, hlm. 41-42.

Hanbal, Daud al-Zahiri al-Asfahani, dan sebagainya. Mereka berusaha mengistinbatkan hukum dari al-Qur'an dan al-Sunnah serta membuat hukum fiqh dengan sistematik yang sudah pernah ada di zaman Nabi, Sahabat, dan Tabi'in berdasarkan metode yang mereka guna pakai, yang mana ada perbedaan antara satu dengan lainnya yang pada akhirnya muncul menjadi aliran atau mazhab dalam fiqh Islam.

Para pengikut mazhab, masing-masing menganggap pendapat mazhabnya yang benar sedang yang lainnya adalah salah, akibatnya muncul masalah khilafiah yang tidak pernah selesai. Untuk menghindari ini semua, awal-awal lagi HAMKA sudah menyatakan untuk tidak membawakan pertikaian-pertikaian mazhab dalam tafsirnya.[8]

Walaupun HAMKA tidak akan membawakan pertikaian-pertikaian yang terjadi dalam mazhab, tapi dalam pemikiran hukum fiqh kelihatannya ada yang sesuai dengan pemikiran hukum fiqh Imam Mazhab. Kesimpulan Yunan Yusuf dalam tesisnya yang menggolongkan HAMKA ke dalam urutan pemikiran kalam rasional, meskipun tidak dapat disebut sebagai penganut aliran Mu'tazilah,[9] ia memberi indikasi bahwa HAMKA dalam pemikiran hukum fiqh juga lebih cenderung mendahulukan rasional. Dalam urutan Imam Mazhab, Imam Abu Hanafiah tercatat sebagai imam yang memberikan keutamaan lebih kepada rasional (akal) dalam penetapan hukumnya. Abu Hanafiah dan kawan-kawannya terkenal karena ijtihadnya yang bebas berdasarkan pada penalaran murni dalam lingkungan hukum Islam.[10]

Dalam mukadimah Tafsirnya, HAMKA menyatakan, bahwa ia memelihara sebaik-baiknya hubungan diantara naqal dan akal, di antara riwayah dengan dirayah.[11] Apa yang dinyatakan HAMKA ini sebenarnya telah dipraktikkan oleh Shafi'i yang cuba untuk memberikan kedudukan yang sama antara naqal dan akal. Atau antara metode Abu Hanafiah yang cenderung kepada tradisional. Di samping itu, berkemungkinan karena umat Islam di Indonesia yang umumnya bermazhab Shafi'i, membuatkankan ia menjadi pertimbangan bagi HAMKA untuk menggabungkan kedua pemikiran aliran itu.

---

[8] *Ibid,*. hlm. 40.

[9] Yunan Yusuf (1990), *Corak Pemikiran Kalam Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panji Mas, hlm. 179.

[10] Ahmad Hasan (1984), *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup* (terj.) Bandung: Pustaka, hal. 50

[11] HAMKA. *op. cit.* hlm. 40

HAMKA juga menyatakan, tafsir yang amat menarik hati untuk dijadikan contoh ialah *Tafsir al-Manar* karangan Rashid Rida, berdasarkan kepada ajaran tafsir gurunya Muhammad Abduh.[12] Seperti yang diketahui, Rashid Rida adalah pengasas ajaran Ibn Taymiyah yang dalam fiqh bermazhab Hambali.

Pada bagian lain, HAMKA juga menyatakan beliau tidak taksub kepada suatu fahaman, melainkan berusaha sedaya upaya mendekati maksud ayat, menghuraikan makna dari lafaz bahasa Arab ke dalam bahasa Indonesia dan memberi kesempatan kepada orang untuk berfikir.[13] Dari pada penyataan ini, memberi kesan pula bahwa HAMKA juga memakai metode Daud al-Zahiri. Yang menonjol dalam mazhab ini ialah berpegang secara lahir ayat al-Qur'an dan lahir al-Sunnah.[14]

Dari pada kalangan modernis rasionalis yang cukup mempengaruhi pemikiran HAMKA, sepertimana dinyatakannya beliau sendiri,[15]adalah Muhammad 'Abduh dan Rashid Rida melalui *Tafsir al-Manar* dan Sayyid Qutb dengan tafsirnya *Fi Zilal Al al-Qur'an*. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa ketiga-tiga tokoh tersebut akan mewarnai pemikiran HAMKA dalam penulisan *Tafsir Al-Azhar*.

Tafsir An-Nuur adalah Tafsir karangan Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, seorang ulama yang berasal dari Aceh. Beliau telah menulis tafsirnya sejak tahun 1952 hingga tahun 1961 ketika mana beliau sibuk mengajar, dan menjadi Dekan di Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry dan menjadi anggota suruhanjaya dalam Parti Masjumi. Hidupnya sangat sibuk, tidak memberinya peluang untuk menulis secara konsisten mengikuti tahap-tahap kerja yang biasa dilakukan oleh penulis-penulis profesional. Dengan ilmu pengetahuan, semangat dan cita-citanya untuk menghasilkan sebuah kitab tafsir dalam bahasa Indonesia yang tidak hanya sekadar terjemahan, ditengah kesibukannya maka ia tidak menuliskan oleh seorang pengetik, sementara di mejanya bertebaran berbagai buku rujukan.[16]

---

[12]*Ibid*., hlm. 41.
[13]*Ibid*., hlm. 40.
[14] Muslim Ibrahim (1990), *Pengantar Fiqh Muqaran*. Jakarta: Erlangga, hlm. 50.
[15] HAMKA, *op. cit*., hlm. 41.
[16] Hasbi Ash-Shiddieqy (2000), *Tafsir al-Qur'ān al-Majīd An-Nuur*, Jil. 1, Jakarta: Pustaka Rizki Putra, hlm. xx-xxi.

Metode penulisan tafsir ini pertamanya, menghuraikan isi kandungan surah secara umum. Kemudian mengaitkan perkara-perkara yang mempunyai kaitan antara suatu surah dengan surah yang sebelumnya. Kemudian menyebutkan satu, dua atau tiga ayat al-Qur'an yang mengandungi pembahasan menurut tertib mushaf. Kemudian ayat tersebut diterjemahkan maknanya ke dalam bahasa Indonesia dengan cara yang mudah difahami, dengan memperhatikan makna-makna yang dikehendaki oleh setiap ayat. Setelah itu barulah Hasbi menafsirkan kandungan ayat terebut. Seterusnya beliau membawa ayat-ayat yang terdapat disurah lain yang mempunyai kaitan dengan ayat yang sedang dibincangkan itu. Untuk lebih memudahkan pembaca memahami maksud ayat-ayat itu beliau membawakan asbabun-nuzul ayat tersebut, menggunakan athar-athar shahih yang diakui keshahihannya oleh ahli-ahli athar (ahli-ahli hadith).[17]

Al-Misbah adalah salah satu karya Quraish Shihab, seorang Doktor Tafsir lulusan Al-Azhar, Mesir. Tafsir ini mulai ditulis pada 04 Rabi'ul Awal tahun 1429 H. Bertepatan dengan tarikh 18hb Jun tahun 1999. Jika dibandingan dengan tiga tafsir sebelumnya, Tafsir Al-Misbah adalah tafsir yang terkini. Ketika itu Quraish sedang menetap di Mesir sebagai Duta Indonesia di Mesir, Somalia dan Jibuti pada masa pemerintahan B.J Habibie. Menurut Quraish, Mesir memang tempat yang tepat untuk menulis tafsir, karena negeri Piramid itu memiliki iklim ilmiah yang sangat subur, mengingat banyaknya universiti yang terkemuka di peringkat antarabangsa dan perpustakaan-perpustakaan besar serta para ulama terkenal.[18]

Latar belakang penulisan tafsir ini, adalah karena beliau ingin membantu manusia untuk memperdalami pemahaman dan penghayatan mengenai Islam dan mahu menjadikan tafsir ini sebagai pelita bagi umat Islam yang menghadapi berbagai persoalan hidup. Beliau melihat bahwa, masyarakat Islam dewasa ini mengagumi al-Qur'an. Tetapi sebagian kita hanya memahami al-Qur'an itu hanya untuk dibaca saja. Ramai orang yang tidak memahami al-Qur'an dengan baik dan benar. Walaupun demikian, terdapat juga orang yang berminat untuk mendalaminya walaupun terpaksa menghadapi halangan yang tidak mudah untuk diatasi, seperti keterbatasan dari segi waktu atau kecetekkan

---

[17] *Ibid.*
[18] http:/ /dwisri. Multiply. Com / journal /item/ 14/kitab-kitab tafsir lokal / 22 Jun 2009

ilmu maupun ketiadaan buku rujukan yang sesuai, samaada sesuai dari segi maklumat yang jelas dan cukup, tetapi tidak berkepanjangan.[19]

Tafsir Al-Misbah terdiri dari 15 jilid, setiap jilid mengandungi beberapa surah. Dalam pengantar tafsirnya Quraish menjelaskan mengenai makna dan pentingnya tafsir bagi orang muslim. Ia juga menjelaskan bahwa tafsir yang ditulis tidak sepenuhnya hasil ijtihad dirinya. Akan tetapi beliau juga merujuk kepada beberapa tafsir terdahulu, seperti *Tafsir Thanthawi, Tafsir Mutawali’ Sya’rawi, Tafsir fi Zilali al-Qur’an, Tafsir Ibnu ’Asyur dan Tafsir Thabathaba’i.* Namun menurut Quraish, tafsir yang paling berpengaruh dan banyak dirujuk dalam Al-Misbah adalah Tafsir Ibrahim Ibn *’Umar al-Biqa’i*, seorang mufasir yang berasal dari Lebanon dan meninggal pada tahun 885 H bersamaan 1480 M. Tafsir inilah yang menjadi bahan disertasinya ketika ia menyelesaikan pengajian doktornya di Universiti Al-Azhar.[20]

Sebagai seorang tokoh yang hidup dalam lingkungan budaya Indonesia yang rakyatnya telah menerima undang-undang sebagai falsafah hidup bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, peribadi yang sarat dengan atribut: ulama dan pujangga, sejarawan dan budayawan, tentu akan memberi warna tersendiri dalam tafsir yang ditulisnya.

[19]*Ibid*,.
[20]Quraish Shihab (2007), *Tafsir Al-Misba : Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an,* cet. IX, Bandung: Lentera Hati, hlm .xiii

BAB II
METODE BI AL- MA`THUR

Al-Ma'thur berasal dari pada perkataan asal *'athara* yang bererti sesuatu yang dinukilkan. Hadith*al-Ma'thur* pula bererti berita yang dinukilkan (diriwayatkan) dari pada abad ke abad. *Athar* bererti al-Hadith (berita) atau al-Sunnah (tradisi) yang ditinggalkan.[21] Secara terminologi, *al-Ma'thur* dalam istilah ilmu tafsir bererti sesuatu yang diberitakan, baik berasal dari pada ayat al-Qur'an, hadith Rasulullah s.a.w., mahupun pendapat para sahabat dan tabi'in, yang digunakan dalam menjelaskan maksud al-Qur'an.[22]

Maka *al-Tafsir bi Al-Ma'thur* membawa maksud usaha memahami ayat-ayat al-Qur'an dengan mencari keterangan-keterangan dan perincian-perinciannya dari pada ayat-ayat al-Qur'an itu sendiri, dari pada sunnah Rasulullah s.a.w, dari pada ucapan (keterangan) para sahabat, dan dari pada penjelasan para tabi'in.[23] Namun begitu, para ulama berbeda pendapat tentang status penafsiran al-Qur'an berdasarkan penjelasan para tabi'in.

Sebagian mereka menggolongkan jenis penafsiran seperti itu sebagai *al-tafsir bi Al-Ma'thur*, namun sebagian yang lain menggolongkannya sebagai *al-tafsir al-Ra'yi.* Fawdah, al-Zarkashi, al-Farmawi, dan beberapa ahli ilmu tafsir lain menegaskan bahwa sesungguhnya yang dinukilkan dari penjelasan para tabi'in adalah termasuk *al-Tafsir biAl-Ma'thur*.[24] Disamping itu, apabila dilihat dari pada beberapa kitab *al-Tafsir bi al-Ma'thur* seperti *Kitab Jami'al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an* karya Ibn Jarir al-Tabari, dapat dilihat bahwa dalamnya tidak ada nukilan dari pada Rasulullah atau sahabat, tetapi banyak mengandungi nukilan riwayat yang berasal dari pada para tabi'in. Oleh yang demikian, maka *al-Tafsir biAl-Ma'thur* adalah tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an, tafsir al-Qur'an dengan hadith, tafsir al-Qur'an dengan nukilan dari para sahabat, dan tafsir al-Qur'an dengan nukilan dari pada para tabi'in.

---

[21]Louis Ma'luf (1973), *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam.* Beirut: Dar al-Mashriq, h.583.

[22] Hasbi Ash-Shiddieqi (1990), *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir,* Jakarta: Bulan Bintang, hlm. 213.

[23]Mahmud Basiyuni Fawdah (1987), *al-Tafsir Wa Manahijuhu,* H. M. Moectar Zoerni dan Abdul Qadir Hamid (terj.) Bandung: Pustaka h. 24. Dan Abu al-Hayy al-Farmawi (1977), *al-Bidayah fi al-Maudu'i*, Kaherah: al-Maktabah al-Gumhuriyah, h. 19.

[24]Manna'Khalil al-Qattan (1996), *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an,* Mudzakkir AS (terj.), Jakarta: Litera Antar Nusa, hlm.

Penulisan *al-Tafsir bi Al-Ma'thur* sudah ditulis pada zaman akhir pemerintahan Bani Umayyah dan pada zaman awal pemerintahan Bani Abbas.[25] Pada asalnya, al-Tafsir bi Al-Ma'thur masih ditulis bersama dengan hadith-hadith dalam kitab-kitab hadith, seperti yang dilakukan oleh Yazid Ibn Harun al-Salami (w. 117 H), Shu'bah Ibn al-Hajjaj (w. 197 H), Sufyan Ibn Uyaynah (w. 198 H), Rauh Ibn 'Ubadah al-Bashri (w. 205 H), 'Abd al-Razzaq Ibn Hamam (w. 211 H), dan Adam Ibn Abi Iyas (w. 220 H).[26] Tetapi kemudiannya ditulis terpisah dari pada kitab-kitab hadith sehingga menjadi ilmu yang berdiri sendiri sebagai ilmu tafsir. Kitab*al-Tafsir bi al-Ma'thur* pertama yang ditulis terpisah dari pada kitab hadith adalah kitab yang diriwayatkan oleh 'Ali Ibn Abi Talhah dari pada Ibn'Abbas.

Kemudiannya diikuti oleh Abi Rauq, Muhammad Ibn Saur, Ibn Jarir al-Tabari dan seterusnya. Pada mulanya, tafsir mengandungi riwayat-riwayat dengan sanad yang bersambung sampai kepada Rasulullah s.a.w, sahabat, dan tabi'in. Tetapi tafsir yang datang kemudian hanya meringkaskan isnad riwayat tanpa menyebut pemilik riwayatnya. Akibat dari pada ini, sering terjadi percampuran riwayat yang sahih dengan yang da'if dan kadang-kadang menyebabkan ia menjadi mawdu'. Tafsir yang datang kemudian juga kadang-kadang memasukkan riwayat-riwayat tanpa ada sumber rujukan yang kuat.

Pada perkembangan selanjutnya, perhatian para mufassir sering tertumpu pada cabang-cabang ilmu yang dikuasai. Ada yang perhatiannya dituju kepada ilmu kebahasaan pada cerita-cerita[27], pada bidang ilmu fiqh (seperti *tafsir al-Qurtubi* dalam *al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an*), dan lain-lain.

Diantara kitab al-Tafsir bi al-Ma'thur yang terkenal adalah:

---

[25]Al-Dhahabi (1976), *Tafsir wa al-Mufassirun*. Beirut: Dar al-Kutub al-Hadithah, h. 140-148. Beliau membahagi penafsiran al-Qur'an kepada lima tahap:

- Tahap periwayatan yang terjadi pada zaman sahabat dan tabi'in, yaitu ketika sahabat meriwayatkan dari pada Rasulullah s.a.w dan para tabi'in meriwayatkan dari pada para sahabat.
- Tahap penulisan kitab tafsir secara terpisah dari kitab hadith. Pada tahap ini penulisan al-Tafsir bi al-Ma'thur dimulai.
- Tahap penulisan kitab tafsir secara terpisah dari kitab hadith. Pada tahap ini ditulis dalam bab-bab kitab hadith.
- Tahap penafsiran yang tidak hanya pada batas al-Tafsir biAl-Ma'thur, tetapi juga memasukkan pendapat dan tafsiran lain termasuk cerita-cerita isra'iliyyat.
- Tahap yang lebih luas lagi, yaitu yang terjadi hingga sekarang dimana penafsiran tidak saja disandarkan pada riwayat para salaf, tapi disandarkan tidak saja pemahaman akal. Pada tahap ketiga itulah dimulai penulisannya.

[26]*Ibid*, hlm. 141.

[27]Mahmud Basiyuni Faudah (1987) *op.cit.*, hlm. 50-51. lihat juga Subhi al-Salih (1977), *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar-al 'Ilmi al-Malayin, h. 291.

1. Tafsir yang dinisbahkan kepada Ibn 'Abbas
2. *Tafsir Ibn 'Uyaynah.*
3. *TafsirIbn Abi Hatim*
4. *Tafsir Abu al-Shaykh Ibn Hibban*
5. *TafsirIbn 'Atiyah al-Andalusi, al-Muharrar wa al-Wajiz fi Tafsir al-kitab al-'Aziz.*
6. *Tafsir Abu al-Laythal-Samarqandi, Bahr al-'Ulum*
7. *Tafsir Abu Ishaq al-Tha'labi, al-Kashfwa al-Bayan 'an Tafsir al-Qur'an*
8. *Tafsir Ibn Jarir al-Tabari, Jami' al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an.*
9. *Tafsir Ibn Abi Shaybah*
10. *Tafsir Muhammad Husayn al-Baghawi, Ma'alim al-Tanzil*
11. *Tafsir Abi al-Fida' al-Hafiz Ibn Kathir, tafsir al-Qur'an al-'Azim*
12. *Tafsir'Abd al-Rahman al-Tha'labi, al-Jawir al-Hasan fi tafsir Al-Qur'an*
13. *TafsirJalal al-Din al-Sayuti, al-Durr al-Manthur fi Tafsir bi al-Ma'thur.*
14. *Tafsir al-Shawkani, Fath al-Qadir.*[28]

.

[28]Manna' Khalil al-Qattan, *op.cit.,* h. 498. Subhi al-Salih (1977), *op.cit.,* Mahmud Basiyuni Faudah, (1987), *op.cit.,* hlm. 53 dan al-Dhahabi (1976), *op.cit.,* h. 204

BAB III
PENGARUH METODE BI AL-MA`THUR DALAM KHAZANAH TAFSIR DI INDONESIA

Bab tiga ini akan membicarakan mengenai penggunaan metode *bi al-ma’thur* dan pengaruhnya terhadap tafsir di Indonesia. Oleh karena tafsir di Indonesia terlalu banyak, maka penulis, menganalisis tiga tafsir yaitu *Tafsir An-Nuur*, *Al-Azhar*, dan *Al-Misbah*. Kajian ini tidaklah fokus kepada semua ayat, atau surah tertentu untuk dikaji. Tetapi kajian ini fokus kepada beberapa ayat dari tafsir yang menyebutkan tentang ibadah, muamalat, munakahat dan jinayat. Kemudian dikaji dalam tafsir yang menggunakan metode *bi al-Ma’thur* seperti *Tafsir Ibn Kathir*, *Tasfir al-Tabari* dan selainnya, juga ditambah dengan pendapat-pendapat *fuqaha’* yang ada kaitannya dengan kajian ini.

A. Tafsir Al-Qur`nul Majid An-Nuur.

1. Riwayat Hidup Penulis Tafsir An-Nuur.

Tafsir ini ditulis oleh Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy (Lahir di Lhokseumawe, 10hb Maret 1904 – Meninggal di Jakarta, 9hb Desember 1975). Seorang ulama Indonesia, ahli ilmu fiqh dan usul fiqh, tafsir, hadits, dan ilmu kalam. Ayahnya, Teungku Qadhi Chik Maharaja Mangkubumi Husein ibn Muhammad Su’ud, adalah seorang ulama terkenal di kampungnya dan mempunyai sebuah pasantren (pondok/madrasah). Ibunya bernama Teungku Amrah binti Teungku Chik Maharaja Mangkubumi Abdul Azis, putri seorang Qadhi kesultanan Aceh ketika itu. Menurut silsilah, Hasbi ash-Shiddieqy adalah keturunan Abu Bakar as-Siddiq (573-13H/634M), Khalifah pertama. Jadi beliau adalah generasi ke-37 dari khalifah tersebut dan menggunakan gelaran ash-Shiddieqy di belakang namanya.[29]

Pendidikan agamanya dimulakan di dayah (pasantren) milik ayahnya. Kemudian selama 20 tahun ia mengunjungi berbagai dayah dari satu kota ke kota lain. Pengetahuan bahasa Arabnya diperoleh dari Syeikh Muhammad ibn Salim al-Khalali, seorang ulama berbangsa Arab. Pada tahun 1926, ia berangkat ke Surabaya dan melanjutkan pendidikan di Madrasah al-Irsyad, sebuah organisasi keagamaan yang didirikan oleh Syekh Ahmad Soorkati yang berasal

---

[29] Hasbi Ash-Shiddieqy (2000), *Tafsir al-Qur’an al-Majid An-Nuur*, Jil. I, Jakarta: Pustaka Rizki Putra, hlm. xvii.

dari Sudan yang mempunyai pemikiran moden ketika itu. Di sini ia mengambil pelajaran khusus dalam bidang pendidikan dan bahasa selama 2 tahun. Al-Irsyad dan Ahmad Soorkati inilah yang turut berperanan dalam membentuk pemikirannya yang modern sehingga, setelah kembali ke Aceh, Hasbi ash-Shiddieqy bergabung dalam keanggotaan organisasi Muhammadiyah.

Pada zaman demokrasi liberal beliau terlibat secara aktif mewakili Parti Masyumi (Majelis Syuro Muslimin Indonesia) dalam perdebatan ideologi di Konstituante. Pada tahun 1951 beliau menetap di Yogyakarta dan memfokuskan diri dalam bidang pendidikan. Pada tahun 1960 beliau diangkat menjadi dekan Fakulti Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Jawatan ini dipegang sehingga tahun 1972. Kedalaman pengetahuannya terhadap Islam dan ketokohannya sebagai ulama tergambar dengan beberapa gelaran yang diterima oleh beliau, (honoris causa) seperti dari Universitas Islam Bandung pada 22 Mac 1975 dan dari IAIN Sunan Kalijaga pada 29 Oktober 1975, sebelumnya, pada tahun 1960, beliau dilantik sebagai guru besar dalam bidang ilmu hadith di IAIN Sunan Kalijaga.

Hasbi ash-Shiddieqy adalah ulama' yang produktif menulis idea pemikiran keislamannya. Karya penulisannya meliputi berbagai disiplin ilmu ke Islamam. Menurut catatan, buku yang ditulisnya berjumlah 73 judul (142 jilid). Sebagian besar karyanya adalah mengenai fiqh (36 jilid). Bidang-bidang lain adalah hadith (8 judul), tafsir (6 judul), tauhid (ilmu kalam 5 judul). Sedangkan selebihnya adalah tajuk-tajuk yang bersifat umum.[30]

Hasbi ash-Shiddieqy berpendirian bahwa syariat Islam bersifat dinamik dan sesuai dengan perkembangan masa dan tempat. Ruang lingkupnya meliputi segala aspek kehidupan manusia, sama ada dalam hubungannya dengan sesama manusia maupun dengan Tuhannya. Syariat Islam yang bersumber dari wahyu Allah SWT, ini kemudian difahami oleh umat Islam melalui metod ijtihad. Ijtihad inilah yang kemudian melahirkan hukum fiqh. Banyak kitab fiqh yang ditulis oleh ulama mujtahid. Di antara mereka yang terkenal adalah imam-imam mujtahid pendokong empat mazhab yaitu Abu Hanifah, Malik, asy-Syafi'i dan Ahmad ibn Hambal.

Akan tetapi menurut Hasbi ash-Shiddieqy, banyak umat Islam, khususnya di Indonesia, yang tidak dapat membedakan antara hukum yang berasal dari Allah SWT, dan hukum fiqh yang merupakan pemahaman ulama

[30] *Ibid.* hlm, xviii

mujtahid terhadap sesuatu syariat tersebut. Selama ini terdapat kesan bahwa umat Islam Indonesia cenderung menganggap fiqh sebagai syariat yang berlaku secara mutlak. Akibatnya, kitab-kitab fiqh yang ditulis imam-imam mazhab tersebut ada yang perlu diteliti dan dikemaskini isi kandungannya, karena hasil ijtihad mereka tidak terlepas dari situasi dan keadaan sosial budaya serta lingkungan kedudukan mereka. Tentu saja hal ini berbeda dengan keadaan masyarakat kita sekarang.[31]

Menurutnya lagi, hukum fiqh yang dipegang oleh masyarakat Islam Indonesia banyak yang tidak sesuai dengan keperibadian bangsa Indonesia. Mereka kebanyakkannya tidak setuju dengan imam-imam mazhab tersebut. Mereka telah menubuhkan gagasan perumusan fiqh Islam yang bagi mereka sesuai dengan kehidupan masyarakat Indonesia. Menurutnya, umat Islam harus dapat menciptakan hukum fiqh yang sesuai dengan latar belakang sosial dan agama masyarakat Indonesia. Namun begitu, hasil ijtihad ulama masa lalu bukan berarti harus dibuang sama sekali, melainkan harus diteliti dan dipelajari secara bebas, kritis dan tidak taasub. Dengan demikian, pendapat ulama dari mazhab manapun, asal sesuai dengan situasi masyarakat Indonesia, maka ia dapat diterima.

Untuk usaha ini, ulama harus mengembangkan dan menggalakkan ijtihad. Hasbi ash-Shiddieqy menolak pandangan bahwa pintu ijtihad telah tertutup, karena ijtihad adalah keperluan yang tidak dapat dielakkan dari masa kesemasa. Menurutnya, untuk menuju fiqh Islam yang berwawasan Indonesia, ada tiga bentuk ijtihad yang perlu dilakukan.

Pertama, hukum-hukum ijtihad yang dikeluarkan oleh para ulama mazhab masa lalu. Ijtihad ini akan dipilih pendapat yang masih sesuai untuk diterapkan dalam masyarakat kita. Kedua, hukum-hukum ijtihad yang semata-mata didasarkan kepada adat kebiasaan dan suasana masyarakat di mana hukum itu berkembang. Hukum ini, menurutnya, berubah dengan perubahan masa dan keadaan masyarakat. Ketiga, kronologi, seperti transplantasi organ tubuh, bank, asuransi, air susu ibu, dan inseminasi buatan.[32]

Wujudnya masalah yang berbagai akibat dari pada kemajuan peradaban, maka pendekatan yang dilakukan untuk mengatasinya tidak boleh tertumpu kepada bidang tertentu saja. Contohnya jika timbul sesuatu masalah

[31] *Ibid.*
[32] *Ibid.* hlm. xix.

dalam bidang ekonomi maka akan wujud masalah yang berkaitan dengannya dari segi aspek yang lain pula, karena ianya saling berkait. Oleh karena itu, ijtihad tidak boleh difokuskan kepada sesuatu perkara saja. Oleh sebab itulah Hasbi ash-Shiddieqy telah menawarkan gagasan ijtihad jama'i (ijtihad kolektif). Anggotanya tidak hanya dari kalangan ulama, tetapi juga dari kalangan ilmuan muslim, seperti mereka yang pakar dalam bidang ekonomi, perubatan, budayawan, dan politik, yang mempunyai visi dan wawasan yang tajam terhadap permasalahan umat Islam. Masing-masing mereka yang berada dalam lembaga ijtihad kolektif ini berusaha memberikan gabungan pemikiran yang sesuai dengan keahlian dan disiplin ilmunya. Kesimpulannya keputusan ijtihad yang diputuskan oleh lembaga ini lebih mendekati kebenaran dan jauh lebih sesuai dengan tuntutan situasi dan kemaslahatan masyarakat. Gagasan ijtihad ini lebih mengambil berat terhadap metodologi pengambilan dan penetapan hukum (istinbat) yang telah dirumuskan oleh ulama seperti qias, istihsan, masalih mursalah (maslahat) dan uruf.

Dengan kewujudan ijtihad kolektif ini, umat Islam Indonesia dapat merumuskan sendiri fiqh yang sesuai dengan keperibadian bangsa Indonesia. Rumusan fiqh tersebut tidak hanya terikat kepada satu mazahab, tetapi merupakan penggabungan pendapat yang sesuai dengan keadaan masyarakat. Dan sememangnya, menurutnya hukum yang baik adalah yang mempertimbangkan dan memperhatikan keadaan sosial, ekonomi, budaya, adat-istiadat, dan kecenderungan masyarakat yang berkaitan. Hasbi ash-Shiddieqy juga menegaskan bahwa mengikut sejarah terdapat banyak kitab fiqh yang ditulis oleh ulama yang mengambil kira kepada adat-istiadat (uruf) suatu daerah. Contoh paling tepat dalam hal ini adalah pendapat Imam as-Syafi'i yang berubah sesuai dengan lingkungan tempat tinggalnya. Pendapatnya ketika masih di Iraq (qaul qadim/pendapat lama) sering berubah ketika ia berada di Mesir (qaul jadid/pendapat baru) karena perbedaan lingkungan dan adat-istiadat kedua daerah.[33]

Oleh sebab itu Hasbi ash-Shiddieqy juga melakukan ijtihad untuk menjawab permasalahan hukum yang muncul dalam masyarakat. Contohnya dalam persoalan zakat, pemikiran ijtihad Hasbi ash-Shiddieqy tergolong dalam pandangan moden dan maju. Secara umumnya ia sependapat dengan jumhur ulama yang mengatakan bahwa yang menjadi objek zakat adalah harta, bukan

[33]*Ibid.*

orang. Oleh karena itu, dari harta anak kecil yang belum mukalaf yang telah sampai nisabnya wajib dikeluarkan zakat oleh walinya.

Hasbi ash-Shiddieqy berpendapat bahwa zakat adalah ibadah sosial yang bertujuan untuk menghilangkan jurang antara yang kaya dan yang miskin. Oleh sebab itu ia berpendapat bahwa zakat boleh dipungut dari orang bukan Islam yakni kafir *kitabi* untuk diserahkan kembali demi kepentingan mereka sendiri. Pendapat beliau ini adalah berdasarkan kepada keputusan Umar ibn al-Khathab (581-644 M), yakni khalifah kedua setelah Nabi Muhammad s.a.w., dalam memberikan zakat kepada kaum zimmi atau ahlul zimmah yang sudah tua dan miskin. Saidina Umar pernah memungut zakat dari orang Nasrani Bani Tughlab. Pendapat ini dilandasi oleh prinsip pembinaan kesejahteraan bersama dalam suatu negara, tanpa memandang agama dan golongannya.

Menurut Hasbi ash-Shiddieqy, karena fungsi sosial zakat adalah untuk membanteras kemiskinan, maka prinsip keadilan haruslah diutamakan dalam pemungutan zakat, beliau berpendapat bahwa piawaian kadar jumlah untuk dikenakan zakat perlu dilihat kembali. Beliau menegaskan bahwa kadar zakat memang telah diatur dan tidak dapat diubah menurut perkembangan zaman. Akan tetapi, kadar itu harus diukur dengan nilai emas, yaitu 20 miskal atau 90 gram emas. Menurutnya, nilai emas yang dijadikan sebagai ukuran kadar karena nilainya yang stabil sebagai alat tukar.

Selaras dengan tujuan zakat itu untuk menciptakan kesejahteraaan masyarakat, beliau berpandangan bahwa pemerintah sebagai *ulil amri* (penguasa pemerintahan di negara Islam) dapat mengambil zakat secara paksa terhadap orang yang enggan membayarnya. Ia juga berpendapat bahwa pemerintah sepatutnya membentuk sebuah dewan zakat (baitulmal) untuk mengawal dan mengatur pengurusan zakat. Baginya dewan ini haruslah berdiri sendiri, tidak perlu berada dibawah jabatan kewangan atau perbendaharaan negara. Karena pentingnya masalah zakat ini, beliau telah mengusulkan cadangan ini agar dilaksanakan dalam bentuk undang-undang yang mempunyai kekuatan hukum.[34]

2. **Sejarah Penulisan Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur, Karya Hasbi Ash-Shiddieqy.**

Tafsir An-Nuur adalah Tafsir karangan Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, seorang ulama yang berasal dari Aceh. Beliau telah menulis

[34]*Ibid.* hlm.xx

tafsirnya sejak tahun 1952 hingga tahun 1961 ketika mana beliau sibuk mengajar, dan menjadi Dekan di Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry dan menjadi anggota suruhanjaya dalam Parti Masjumi. Hidupnya sangat sibuk, tidak memberinya peluang untuk menulis secara konsisten mengikuti tahap-tahap kerja yang biasa dilakukan oleh penulis-penulis profesional. Dengan ilmu pengetahuan, semangat dan cita-citanya untuk menghasilkan sebuah kitab tafsir dalam bahasa Indonesia yang tidak hanya sekadar terjemahan, ditengah kesibukannya maka ia tidak menuliskan oleh seorang pengetik, sementara di mejanya bertebaran berbagai buku rujukan.[35]

Latar belakang penulisan tafsir ini, sebagaimana yang tercatat pada mukaddimah tafsirnya, berkenaan dengan perkembangan perguruan-perguruan tinggi Islam di Indonesia yang muncul dalam suasana baru, maka timbullah pelebaran dan perluasan perkembangan kebudayaan Islam. Hal ini memerlukan perkembangan kitabullah, sunnah rasul dan kitab-kitab Islam dalam bahasa Indonesia.

Beliau juga melihat bahwa perlunya penafsiran Al-Qur'an dalam menjelaskan isi kandungannya. Beliau melihat banyak umat Islam Indonesia yang mula tertarik untuk mendalami ajaran Islam, termasuk tafsir Qur'an. Tetapi, kebanyakan diantara mereka tidak menguasai bahasa Arab, sedangkan ketika itu kitab-kitab tafsir kebanyakkannya dalam bahasa Arab.[36] Ini menyulitkan mereka untuk memahami isi kandungan al-Quran itu sendiri. Maka beliau menulis tafsir ini untuk memudahkan mereka yang ingin mendalami makna ayat-ayat Al-Qur'an itu. Adapun kitab-kitab tafsir ketika itu banyak kitab-kitab yang ditulis dalam bahasa barat dan tidak boleh dijamin kebersihannya dan kesucian jiwanya dengan ketinggian dan kemurnian jiwa Islam. Mereka mengambil bahan-bahan penafsirannya dari tafsir-tafsir yang ditulis oleh ulama-ulama purba yang banyak dipengaruhi oleh taklid dan kisah israiliyat, maka mungkin terdapat banyak perbedaan dengan kitab-kitab tafsir yang ditulis oleh para ulama Islam sendiri.

Beliau juga melihat ketika itu perkembangan ilmu tafsir di Indonesia sangat memberangsangkan apabila bahasa Indonesia digunakan dalam menerangkan ayat-ayat al-Qur'an tersebut. Maka beliau berusaha untuk memperbanyakkan kitab-kitab Islam dan berusaha untuk mewujudkan suatu

---

[35]*Ibid.,* hlm. xx-xxi.
[36] http://Media.Isnet/*Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur* / 22 Jun 2009

karya tafsir, yang sederhana yang boleh membantu para pembacanya untuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an itu sendiri.[37]

Metode penulisan tafsir ini pertamanya, menghuraikan isi kandungan surah secara umum. Kemudian mengaitkan perkara-perkara yang mempunyai kaitan antara suatu surah dengan surah yang sebelumnya. Kemudian menyebutkan satu, dua atau tiga ayat al-qur'an yang mengandungi pembahasan menurut tertib mushaf. Kemudian ayat tersebut diterjemahkan maknanya ke dalam bahasa Indonesia dengan cara yang mudah difahami, dengan memperhatikan makna-makna yang dikehendaki oleh setiap ayat. Setelah itu barulah Hasbi menafsirkan kandungan ayat terebut. Seterusnya beliau membawa ayat-ayat yang terdapat disurah lain yang mempunyai kaitan dengan ayat yang sedang dibincangkan itu. Untuk lebih memudahkan pembaca memahami maksud ayat-ayat itu beliau membawakan asbabun-nuzul ayat tersebut, menggunakan athar-athar shahih yang diakui keshahihannya oleh ahli-ahli athar (ahli-ahli hadith).[38]

Ketika menulis tafsirnya Hasbi Ash-Shiddieqy juga merujuk kepada kitab-kitab tafsir utama, contohnya Tafsir Ibn Kathir, Tafsir Al-Manar, Tafsir Al-Qurtubi, Tafsir Al-Maraghy, dan Tafsir Al-Wadhih. Sementara dalam menterjemahkan ayat ke dalam bahasa Indonesia beliau berpandukan kepada Tafsir Abu Su'ud, Tafsir Shiddieq Hasan Khan dan Tafsir al-Qasimy. Disini jelas menunjukkan isi kandungan yang terdapat dalam Tafsir An-Nuur ini bersumberkan dari sumber-sumber yang muktabar, terutamanya tafsir Al-Maraghy. Sementara dalam menerangkan ayat-ayat yang mempunyai kaitan dengan ayat-ayat yang sedang ditafsirkan itu, beliau menjadikan tafsir Ibn *Kathir* sebagai panduan, karena Ibn *Kathir* banyak menafsirkan ayat dengan ayat. Pada tahun 1995 Tafsir An-Nuur diterbitkan oleh Pustaka Rizki Putra Semarang dalam 5 jilid namun belum sempat dilakukan *tanqih* dan *ta'dil* (perbaikan dan perubahan).[39] Sehingga pada penerbitan kedua, tafsir ini dilakukan penyuntingan oleh anak-anak beliau yaitu Nouruzzaman dan Zakiul Fuad, karena pada cetakan pertama, struktur bahasa dan istilah yang digunakan oleh Hasbi Ash-Shiddieqy masih menggunakan lahjah bahasa arab, dan ini menyebabkan ia sukar difahami oleh pembaca yang tidak menguasai bahasa arab. Seiring dengan perkembangan bahasa, maka dengan adanya cetakan kedua ini diharapkan tafsir ini dapat difahami oleh orang awam.

---

[37] HasbiAsh-Shiddieqy (2000), *op.cit.*, hlm.xii

[38]*Ibid.*

[39] http:/dwisri. Multiply. Com/Journal/item/14/ kitab-kitab tafir lokal /22 Jun 2009

3. Hasbi Ash Siddieqy dan Tafsir Ulama Klasik

a) Ayat Mengenai Ibadah

Penafsiran bagian ini membincangkan mengenai zakat sepertimana يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ yang termaktub dalam surat Al-Baqarah ayat 267 yang berbunyi :

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبۡتُمۡ وَمِمَّآ أَخۡرَجۡنَا لَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِۖ وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلۡخَبِيثَ مِنۡهُ تُنفِقُونَ وَلَسۡتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغۡمِضُواْ فِيهِۚ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ ٢٦٧

> 267. Hai orang-orang yang beriman, nafkahkanlah (di jalan allah) sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu. Dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk lalu kamu menafkahkan dari padanya, padahal kamu sendiri tidak mau mengambilnya melainkan dengan memincingkan mata terhadapnya. Dan ketahuilah, bahwa Allah Maha Kaya lagi Maha Terpuji.

Hasbi Ash-Siddieqy dalam tafsirnnya An-Nuur, mentafsirkan ayat ini:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا كَسَبۡتُمۡ

وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلۡخَبِيثَ مِنۡهُ تُنفِقُونَ

> *“Allah kembali memberikan tekanan mengenai harta yang akan dinafkahkan. Janganlah kamu memilih harta yang buruk-buruk, sebaliknya, pilihlah harta yang baik, yang membuat penerimanya merasa senang”.*[40]

[40] *Ibid*,

وَمِمَّآ أَخۡرَجۡنَا لَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِۖ وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلۡخَبِيثَ مِنۡهُ

تُنفِقُونَ وَلَسۡتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغۡمِضُواْ فِيهِۚ

Hasbi Ash Siddieqy menafsirkan potongan ayat ini lebih panjang dibandingan dengan potongan ayat sebelumnya yaitu :

> “Bagaimana kamu berbuat yang demikian itu, bersedekah dengan harta yang buruk-buruk, yang kamu sendiri tidak menyukai harta yang kamu nafkahkan itu, karena harta itu berkualiti rendah. Bahkan kamu tak akan mau menerima, jika, (seandainya) disedekahi harta semacam itu, kecuali jika kamu menerimanya dengan memejamkan mata. Tidak seorang pun yang mau menerima harta yang buruk sebagai hadiah, dan orang yang bersedia menerima barang berkualiti rendah dengan memejamkan mata, biasanya hanyalah karena terpaksa akibat memang memerlukan”.

Tetapi perlu ditegaskan pula, sebagaimana halnya orang dilarang menyedekahkan hartanya dengan memilih yang berkualiti rendah, pengurus sedekah atau penerima sedekah juga dilarang memaksa orang yang memberi sedekah harus mengeluarkan yang baik-baik saja. Ayat ini juga menjelaskan mengenai jenis harta yang kita infakkan. Yakni, sebagian harta yang kita dapatkan dari usaha dengan tenaga fizikal atau idea, seperti hasil perniagaan, hasil pertukangan (industri) atau kerjaya lain. Atau sebagian yang diperoleh dari penguasaan bumi, seperti hasil pertanian (buah-buahan, tanaman pangan) ataupun dari hasil tambang (emas, perak, batu bara, minyak bumi, dan logam lain).[41]

Selanjutnya menafsirkan potongan ayat berikut ini :

وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ

[41]*Ibid*, hlm. 472.

> *Allah sendiri sama sekali tidak memerlukan harta yang kamu nafkahkan itu. Allah memerintahmu mengeluarkan infak, manfaatnya juga untuk kamu sendiri. Karena itu janganlah kamu bertaqarrub (mendekatkan diri) kepada Allah dengan harta-hartamu yang buruk.*

Allah berhak menerima pujian atas nikmat-nikmat-Nya yang telah kamu dapatkan. Di antara pujian yang layak dengan kebesaran Tuhan adalah menginfakkan sebagian hartamu yang baik-baik, yang kamu perolehi dari Allah. Dalam ayat ini Allah mewajibkan kepada hamba-Nya yang beriman supaya mengerluarkan zakat harta perdagangang mereka ditaksir dengan emas atau perak. Juga dari hasil pertanian mereka, dan menyuruh mereka supaya dalam mengeluarkan zakat, sedekah itu jangan sengaja memilih yang busuk untuk diserahkan zakat dan sedekahnya, harus memilih yang baik-baiknya, sebagaimana biasa jika ia akan menyimpan hartanya sebab zakat atau sedekah itu sebagai simpanan tabungan yang sewaktu-waktu bila perlu dapat diambil dan dipergunakan.[42]

Ibn *Kathir* ketika menafsir ayat 267 menyebutkan bebarapa riwayat yang menyebabkan turunya ayat ini, antaranya:

> "Al-Bara' bin 'Azib r.a. berkata: Ayat 267 ini turun berhubung dengan perbuatan para sahabat Ansar, jika musim menuai buah kurma, maka masing-masing mengeluarkan dari kebunnya setangkai buah kurma yang digantung dengan tali dan digantung di antara dua tiang masjid Nabi s.a.w. Supaya dimakan oleh orang-orang miskin dari sahabat muhajirin, dan ada kalanya mereka mencampurkan dalam ikatan itu kurma yang buruk, dengan sangka bahwa itu tidak apa-apa, maka Allah menurunkan ayat: *Wa la tayammamu al-khabitsa minhu tunfiquna; dan jangan memilih yang jelek (busuk) untuk kalian sedekahkan* (*R. Ibnu Majah, Al-Haakim). Al-Bara' berkata :Turunnya ayat "Wa la tayammamu al-khabitsa minhu tunfiquna walastum bi akhidzihi illa an tughmidhu*

---

[42]Dalam ayat ini Tuhan menuntun kita untuk benar-benar memperhatikan kualiti harta yang akan kita infakkan. Tuhan berbuat demikian supaya sempurnalah nasihat yang kita peroleh dalam tata cara pemberian sedekah di jalan Allah. *Ibid*,Jil. I., hlm. 472.

fihi"; mengenai kami, kami memang ahli perkebunan kurma, maka jika seseorang menuai buah kurmanya sama ada banyak atau sedikit tangkai buah kurma lalu digantung di masjid, supaya ahli suffah jika lapar lalu memukulkan tongkatnya ketangkai itu dan jatuhlah beberapa biji kurma untuk dimakannya, dan ada beberapa orang membawa kurma yang busuk, buruk bahkan telah patah tangkainya lalu digantung. Maka turunlah ayat; "*Wa la tayammamu al-khabitsa*" sedang kamu sendiri sekiranya diberi hadiah semacam itu tentu enggan menerima kecuali dengan memejam mata atau karena malu. (R. Ibnu Abi Hatim). Maka sesudah itu tiada seorang pun yang membawakan kurma buruk atau busuk itu, melainkan mereka membawakan kurma yang terbaik yang ada padanya. Abdullah bin Mughaffal r.a. berkata: mengenai ayat " *Wa la tayammamu al-khabitsa minhu tunfiquna*: Kasbul muslim laa yakunu khabitsa" Hasil usaha seorang muslim tidak boleh menjadi khabitsa, tetapi jangan sedekah dengan kurma yang busuk atau wang palsu dan yang tidak baik (R.Ibnu Abi Hatim).Aisyah r.a. berkata Rasulullah s.a.w. mendapat hadiah daging dhab (biawak), maka Nabi s.a.w.. tidak suka memakan dan "ya Rasulullah kami berikan saja kepada orang-orang miskin?" Jawab nabi s.a.w ; "Jangan memberikan kepada mereka apa yang kalian tidak suka memakannya (*R. Ahmad)."*[43]

Selanjutnya ayat yang membincangkan mengenai pembagian zakat yang termaktub dalam surat at-Taubah ayat 60 :

إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴿٦٠﴾

Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu'allaf yang

[43] Ibn Kathir, *Op.cit*, Jilid I, hlm. 320-321.

dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka ywang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Surah at-Taubah : 60

Hasbi Ash Siddiqiey dalam tafsirnya An-Nuur, mentafsirkan ayat:

إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ

Zakat wang, zakat binatang, zakat perniagaan, ataupun zakat hasil pertanian (perkebunan) haruslah diberikan kepada orang-orang fakir. Yaitu orang-orang yang memerlukan pertolongan karena tidak memiliki harta yang mencukupi keperluannya. Zakat diberikan menurut keperluannya.[44]

Penerima pembagian harta zakat lainnya adalah orang-orang miskin, yaitu orang-orang kafir yang tidak memperlihatkan kefakirannya.Golongan fakir dan golongan miskin sama-sama memerlukan pertolongan. Para ulama berselisih pendapat mengenai apakah masing-masing golongan fakir dan miskin itu berdiri sendiri atau kedua golongan itu hakikatnya satu (sama) dan hanya berlainan sifatnya.[45]

وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا

Kemudian untuk petugas yang dilantik oleh yang berkuasa untuk memungut zakat atau pengurus lembaga dan organisasi pengumpulan zakat. Mereka berhak mengambil sebagian harta zakat yang terkumpul sebagai jasa (upah) atas susah payah mereka mengelola harta zakat dari para mukmin yang berzakat.[46]

وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ

---

[44] Hasbi Ash-Shiddieqy (2000), *op.cit*, hlm. 1685.
[45]*Ibid*.
[46]*Ibid*, hlm. 1686

Golongan *muallafah* ini terbahagi kepada tiga: Pertama, golongan kafir, yang dengan pemberian zakat itu diharapkan mereka akan beriman. Nabi pernah memberikan harta rampasan perang kepada Safwan Ibn Umaiyah, karena beliau mengharap Safwan bersedia memeluk Islam. Kedua, golongan kafir yang telah memeluk Islam, tetapi imannya masih lemah. Nabi pernah menyampaikan pemberian yang jumlahnya cukup besar dari harta rampasan perang kepada penduduk Makkah yang dibebaskan dari tawanan dan memperlihatkan keislamannya pada penaklukan kota suci itu. Ketiga, golongan muslim yang tinggal di perbatasan negeri. Mereka diberi bagian dari zakat agar bersungguh-sungguh membela penduduk dalam negeri dari serangan musuh.[47]

وَفِي ٱلرِّقَابِ

Zakat itu diberikan untuk menebus hamba kanak-kanak, dengan cara membantu mereka kanak-kanak itu untuk membebaskan diri dari tuannya dan kemudian dibebaskan.Bagian ini juga meliputi pengeluaran zakat atau memberikan bagian zakat untuk tujuan membebaskan dan memerdekakan bangsa dari penjajahan.[48]

وَٱلْغَـٰرِمِينَ

Bagian zakat lainnya diberikan kepada mereka yang tidak dapat membayar hutangnya karena kesusahan atau mereka berhutang untuk mendamaikan golongan-golongan yang berselisih ataupun terlibat dengan masalah.[49]

وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ

Dikatakan dengan golongan fi sabilillah ini adalah untuk membiayai para pejuang dan para pegawai perbatasan negara. Atau membiayai pekerjaan-pekerjaan kebajikan, seperti untuk mengafankan mayat (jenazah), membina jambatan, jalan, benteng, dan masjid serta kemudahan-kemudahan umum lainnya, seperti untuk membangunkan asrama di sekolah, rumah tetamu, hospital, dan sebagainya. Ada yang berpendapat bahwa yang di maksud dengan fi sabilillah ini hanyalah untuk para pejuang saja. Tetapi yang sebenarnya di

[47]*Ibid.*
[48]*Ibid,*
[49]*Ibid,*

kehendaki dengan fi sabilillah adalah termasuk segala kemaslahatan umat dan semua bentuk kebajikan bagi meningkatkan kesejahteraan masyarakat. Termasuk dalam hal ini adalah mempermudah perjalanan haji.[50]

وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ

Lafaz ini merujuk kepada orang yang dalam perjalanan. Juga kepada orang yang membela untuk membiayai anak yatim, sama ada kanak-kanak yang terbiar atau yang dibuang oleh orang tuanya yang tidak bertanggungjawab atau anak jalanan.[51]

فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ

Memberi zakat kepada golongan-golongan yang telah dijelaskan dan untuk kemaslahatan masyarakat tersebut adalah suatu fardhu yang diwajibkan oleh Allah kepada kita. Ertinya, semua muslim wajib mengeluarkan zakat demi kemaslahatan umat.[52]

وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Allah itu Maha Mengetahui keadaan manusia dan tahap keperluan masing-masing. Allah juga Maha Adil diatas segala apa yang disyaratkan kepada mereka untuk menyucikan jiwanya. Apa yang disyariatkan pasti mengandungi manfaat dan hikmah yang besar bagi semua umat manusia.[53]

Surah ini menerangkan mengenai pembagian zakat dan siapa saja yang menerima zakat, Ibn Kathir menafsirkan ayat ini dengan mengatakan: "Setelah menerangkan bagaimana sikap orang-orang munafiqin yang menuduh Rasulullah tidak berlaku adil dalam tugasnya membahagikan sedekah. Allah s.w.t. berfirman dalam ayat ini dan menerangkan bahwa dialah yang mengatur pembagiannya, menetapkan hukumnya dan golongan-golongan orang yang patut mendapat bagian dari padanya, sebagaimana yang diriwayatkan oleh

---

[50]*Ibid.,* hlm. 1687
[51]*Ibid.,* hlm. 1687
[52]*Ibid,*
[53]Dalam ayat-ayat ini Tuhan menjelaskan mengenai golongan masyarakat yang berhak menerima pembagian harta zakat, yang semuanya terdiri dari delapan golongan. *Ibid,*

Imam Abu Dawud dari Zaid bin al-Harith yang bercerita."Aku datang kepada Rasulallah s.a.w.. Pada suatu hari memberi *bai'ah* kepadanya, dan melihat seorang pemuda datang kepada beliau meminta bagian sedekah.

Para ulama berselisih pendapat mengenai: "Apakah zakat itu wajib kepada lapan golongan itu semuanya atau cukup dengan memberikannya kepada salah satu dari pada golongan itu saja. Pendapat pertama adalah pendapat Imam Syafi'i dan Imam Malik dan beberapa jemaah seperti Umar, Hudzaifah, Ibnu Abbas, Abu 'Aliah, Said bin Jubair dan Maimun bin Muhram. Mereka berpendapat bahwa disebut lapan golongan ini hanyalah untuk menentukan siapa yang berhak dan patut menerima zakat, tetapi tidak berarti kesemua lapan golongan itu perlu mendapatkannya.

Mengenai lafaz "*fakir*" dan "miskin" dan siapakah yang patut dimasukkan ke dalam salah satu dari dua golongan ini, terdapat perbedaan penafsiran di antara para mufasirin dan ulama. Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa yang disebut "miskin" itu, ialah mereka yang keadaannya lebih payah dan lebih melarat dari yang disebut "fakir". Manakala pendapat Ibnu Jarir, yang disebut "fakir", ialah orang yang tidak berharta, tetapi belum sampai ke tahap pengemis, sedangkan yang disebut "miskin" ialah mereka yang sangat-sangat memerlukan hinggakan terpaksa untuk meminta-minta, dari rumah ke rumah. Qatadah juga berpendapat bahwa yang disebut "fakir" ialah orang yang cacat dan tidak berharta, sedangkan yang disebut "miskin" ialah mereka yang masih bertubuh sihat".

Adapun yang disebut "amil zakat", ialah mereka yang mengurus pemungutan dan pengagihan zakat. Mereka merupakan salah satu dari lapan golongan yang patut mendapat zakat, namun ia tidak boleh terdiri dari mereka yang termasuk dalam kerabat Rasulullah s.a.w. yang diharamkan menerima sedekah.

Mengenai golongan yang disebut sebagai "*mu'allaf"*, maka ada di antara mereka itu orang-orang yang diberi zakat agar masuk Islam, sebagaimana yang telah dilakukan oleh Rasulullah s.a.w. terhadap Shafwan bin Umaiyah yang menerima bagian dari ghanimah "Hunain" padahal ketika dalam perang itu beliau berada di pihak musyrikin. Beliau berkata, "tatkala Rasulallah memberiku bagian ghanimah dalam perang Hunain, ia sebenarnya orang yang paling ku benci, namun ia memberi padaku sehingga beliau menjadi orang yang paling ku cintai.

Mengenai golongan yang kelima, yaitu kanak-kanak atau hamba ialah hamba kanak-kanak, menurut Ibnu Abbas dan Al-Hassan, memerdekakan seorang hamba sahaya atau budak belian dapat diberikan sebagai bagian dari zakat yang harus dikeluarkan. Demikian pula menurut pendapat mazhab Imam Ahmad, Imam Malik dan Ishaq.

Golongan keenam, ialah orang-orang yang terlibat dengan hutang dan tidak mempunyai wang yang cukup untuk melangsaikan hutangnya. Orang-orang ini patut ditolong dengan diberi bagian dari zakat. Diriwayatkan oleh Muslim dari Abi Said, bahwa seorang pedagang buah-buahan di zaman Rasulullah s.a.w. mengalami musibah dan rugi dalam dagangannya sehingga tidak dapat melunasi hutang-hutangnya.

Golongan ketujuh, ialah orang-orang yang berjihad di jalan Allah yakni sukarelawan yang tidak mendapat gaji dari dewan (Baitul-mal). Adapun golongan yang kelapan, ialah golongan musafir yang tidak mempunyai wang yang cukup untuk perjalanannya, maka patutlah mereka memperolehi bagian dari zakat sekadar perjalanan pergi. Dalam penutup ayat ini Allah berfirman, bahwa itu semuanya adalah hukum dan keterangan yang diwajibkan oleh Allah, yang Maha bijaksana dalam ketentuan-ketentuan dan ketetapan-ketetapanNya, Allah Maha Mengetahui kemaslahatan hamba-hambanya dan segala sesuatu yang zahir maupun yang batin.[54]

b) Ayat Mengenai Muamalah

Bagian ini membincangkan mengenai larangan memakan harta orang lain dengan cara yang salah dan pengecualiannya, sebagaimana yang termaktub dalam surat An-Nisaa' Ayat 29:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ۚ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾

[54] Ibn Kathir, *Op.cit*., Jil. II, hlm. 364-366

Ertinya : *Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu. dan janganlah kamu membunuh dirimu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu. (Q. S. An-Nisa: 29).*

Hasbi Ash Siddieqy dalam tafsirnnya An-Nuur, mentafsirkan ayat:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَـٰطِلِ

"Janganlah orang-orang mukmin menjadi tamak (rakus) terhadap hak orang lain, dengan mengambil hak-hak itu tanpa melalui jalan yang benar. Karena itu, janganlah kamu memakan (mengambil) harta saudara-saudaramu (orang atau pihak lain) dan jangan pula kamu bersengketa karena masalah harta, yang kamu peroleh dengan jalan yang salah (curang). Jalan yang batil, menurut syara', adalah: mengambil harta orang atau pihak lain dengan cara yang tidak diredhai (disetujui) oleh pemiliknya, atau membelanjakan (menggunakan) harta bukan pada tempatnya. Termasuk ke dalam jalan batil adalah : berbuat curang, menipu, riba, rasuah, berlaku boros (tidak efesien, membengkakkan atau mark up dana proyek, dsb), dan membelanjakan harta pada jalan-jalan yang haram."[55]

إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمۡۚ

"Carilah harta-harta itu dengan jalan perniagaan yang ditegakkan atas dasar kerelaan (persetujuan) di antara kedua belah pihak atau lebih".[56]

وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ

"Janganlah sebagian dari kamu membunuh sebagian yang lain. Al-Qur'an mengatakan, janganlah kamu membunuh dirimu, maksudnya, untuk memberi isyarat bahwa membunuh orang lain

[55]Hasbi AshShiddieqy., *op.cit*, Jilid I.,h. 835.
[56]*Ibid*,

sama dengan membunuh diri sendiri. Bahkan juga dipandang membunuh seluruh umat. Apabila membunuh orang lain berdosa, maka membunuh diri sendiri lebih besar dosanya dan itu merupakan perbuatan yang sangat keji. Perbuatan itu tidak layak dan tidak sepantasnya dilakukan oleh orang yang beriman. Ini sebabnya, al-Qur'an dengan tegas melarang orang bunuh diri".[57]

"*Allah itu Maha Penyanyang. Dia mengharamkan umat manusia menganiaya orang lain, baik yang dianiaya itu hartanya atau jiwanya. Dianiaya hartanya, antara lain dihalangi jalan usahanya, dipersulit jalan penghidupannya, atau dicurangi, ditipu, dirompak, dan sebagainya. Membunuh atau menghilangkan nyawa (kehidupan) orang lain merupakan hak Allah".*

Melalui penafsiran ayat di atas Hasbi Ash Shiddieqy memberi kesimpulan bahwa:[58] Ayat ini melarang makan harta sesama manusia dengan cara yang salah, yang dimaksudkan disini adalah dengan cara berniaga, Ibn Kathir menafsirkan ayat ini dengan menyatakan Allah mengecualikan larangan ini pada pencarian harta dengan jalan perniagaan yang dilakukan atas dasar suka sama oleh kedua belah pihak yang berkaitan.

Berdasarkan kepada ayat ini, Imam Syafi'i berpendapat bahwa jual beli tidak sah menurut syari'at melainkan jika disertai dengan kata-kata menandakan persetujuan, sedang menurut Imam Malik, Abu Hanifah dan Imam Ahmad cukup dengan dilakukannya serah terima barang yang bersangkutan. Karena perbuatan yang demikian itu sudah dapat menandakan persetujuan dan suka sama suka.

[57]*Ibid*, hlm. 836.

[58]Dalam Ayat ini Tuhan menjelaskan suatu kaidah umum mengenai pengelolaan harta. Harta adalah saudara kandung bagi jiwa. Tanpa harta tidak mungkin terdapat kehidupan umat manusia. Kerana itu, kita, baik dalam masyarakat kecil (berlingkup sempit) atau masyarakat besar (berlingkup luas, global), membutuhkan hukum-hukum yang berkaitan dengan kepemilikan harta.*Ibid*,

Allah s.w.t. berfirman dalam ayat ini: "Janganlah kamu membunuh dirimu" dengan melanggar larangan Allah, melakukan maksiat dan memakan harta sesamamu dengan cara yang salah dan curang. Sesungguhnya Allah Maha Penyayang bagimu dalam apa yang diperintahkan dan larangan bagimu.[59]

Seterusnya ayat yang membincangkan mengenai perintah dalam menyempurnakan bermacam bentuk *aqad* sebagaimana termaktub dalam surat Al-Maidah ayat 1 :

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ وَأَنتُمۡ حُرُمٌۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ ۝١

Hai orang-orang yang beriman, penuhilah aqad-aqad itu. dihalalkan bagimu binatang ternak, kecuali yang akan dibacakan kepadamu. (yang demikian itu) dengan tidak menghalalkan berburu ketika kamu sedang mengerjakan haji. Sesungguhnya Allah menetapkan hukum-hukum menurut yang dikehendaki-Nya

Surah al-Maidah : 1.

Hasbi Ash Siddieqy dalam tafsirnnya An-Nuur, mentafsirkan ayat

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ

Sempurnakanlah segala rupa akad (janji, kontrak) yang telah akadkan atau antara kamu dengan dirimu sendiri, atau antara kamu dengan sesama manusia, sama ada dalam bentuk perintah maupun larangan syara` atau akad diantara kamu seperti jual beli dan pernikahan. Dasar semua akad dalam Islam ialah firman Allah" sempurnakanlah semua rupa akad. Maka wajib bagi tiap mukmin menyempurnakan akad dan menepati janji sesuai dengan syarat yang

[59] Ibn Kathir (t.t), *op.cit.* Ji.I, hlm. 479-480

telah ditetapkan. Yang penting akad tidak berlawanan dengan kehendak syara`.[60]

أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ

Binatang-binatang berkaki empat yaitu, lapan jenis binatang yang disebutkan dalam Surah An-Ana’m, dan dihubungkan dengannya, seperti kijang, lembu hutan, dan yang sejenisnya. Telah dinyatakan ianya halal bagimu kecuali yang diharamkan dan perinciannya akan diterangkan satu persatu dalam ayat yang ketiga yang berjumlah sepuluh macam. [61]

غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ وَأَنتُمۡ حُرُمٌۗ

Lapan jenis binatang dan yang sejenis itu dinyatakan halal, kecuali kamu memburunya dalam keadaan haram berburu yaitu pada saat berihram (mengenakan pakaian ihram) untuk haji atau umrah. Atau kamu masuk ke dalam tanah haram. Orang yang tinggal dalam daerah al-Haram walaupun tidak berihram tetap haram berburu binatang-binatang tersebut. Demikian pula ketika kamu sedang berihram haji atau umrah, walaupun tidak di dalam ihram, kamu tetap diharamkan memburu dan memakan binatang-binatang buruan itu. [62]

إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ

Dengan kuasaNya Allah menetapkan sesuatu kebijakan yang Ia kehendaki untuk kamu. Yaitu menghalalkan apa yang hendak dihalalkan dan mengharamkan apa hendak diharamkan, mengikut hikmah dan kemaslahatan. Oleh karena itu, sempurnakan segala akad dan janjiNya. Ayat ini melengkapi perintah menyempurnakan janji dan larangan merosakkannya (melanggarnya) yang telah dihuraikan pada surah yang telah lalu. [63]

Ibn Kathir menafsirkan ayat ini dengan menyebutkan sejumlah riwayat dan antaranya, riwayat dari Muhammad bin Ishaq diceritakan padaku oleh Abu Bakar bin Muhammad bin Umar bin Hizam dari bapanya, inilah surat yang

---

[60] Hasbi Ash Siddieqy, (2000), *op.cit.*, Jil, II., hlm 1026.
[61]*Ibid.*
[62]*Ibid*, hlm. 1027.
[63]*Ibid.*

ditulis oleh Rasulullah s.a.w. untuk Umar bin Hizam ketika beliau di utus ke Yaman dalam untuk menerangkan mengenai pemungutan sedekah di negeri itu, maka ditulislah surat perintah yang bersumber dari Allah dan Rasulullah s.a.w. lalu Rasulallah menulis ayat ini :

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ

"Dengan bertaqwa kepada Allah dalam semua urusan, karena Allah bersama orang-orang taqwa. Mengenai sempurna semua bentuk aqad baik itu aqad jual beli, perkongsian dan lain-lain, juga termasuk khiyar dalam aqad jual beli sesuai dengan prosedurnya."[64]

Bagian selanjutnya membincangkan mengenai menjaga waktu bagi orang mukmin yang bekerja di hari Jumaat sebagaimana termaktub dalam surat Al-Jumu'ah ayat 9-11:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ
فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ
تَعۡلَمُونَ ٩ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ
مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ وَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرٗا لَّعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ١٠ وَإِذَا رَأَوۡاْ
تِجَٰرَةً أَوۡ لَهۡوًا ٱنفَضُّوٓاْ إِلَيۡهَا وَتَرَكُوكَ قَآئِمٗاۚ قُلۡ مَا عِندَ ٱللَّهِ خَيۡرٞ
مِّنَ ٱللَّهۡوِ وَمِنَ ٱلتِّجَٰرَةِۚ وَٱللَّهُ خَيۡرُ ٱلرَّٰزِقِينَ ١١

Hai orang-orang beriman, apabila diseru untuk menunaikan sholat Jumaat, Maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu Mengetahui. Apabila telah ditunaikan sholat, Maka

[64] Ibn. Kathir.,*Op.cit.*,Jil II.,hlm 3

bertebaranlah kamu di muka bumi dan carilah kurnia Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak supaya kamu beruntung. Dan apabila mereka melihat perniagaan atau permainan, mereka bubar untuk menuju kepadanya dan mereka tinggalkan kamu sedang berdiri (berkhutbah). Katakanlah: "Apa yang di sisi Allah lebih baik dari pada permainan dan perniagaan", dan Allah sebaik-baik pemberi rezeki.

Surah al-Jummah : 9-11

Hasbi As-Siddieqy dalam tafsirnnya An-Nuur, mentafsirkan ayat

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ

فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ

Bermaksud apabila muazin telah melaungkan azan di hadapan imam dan imam pun telah berada di atas mimbar untuk berkhutbah, maka tinggalkanlah semua pekerjaanmu dan pergilah untuk mendengar khutbah imam, dan hendaklah kamu berjalan dengan tenang serta tidak tergesa-gesa.[65]

ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ

Pergi ke masjid dan meninggalkan pekerjaan adalah manfaat yang besar.

فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ وَٱذۡكُرُواْ

ٱللَّهَ كَثِيرٗا لَّعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ

Apabila kamu telah menunaikan sembahyang, maka terusakanlah mengerjakan kemaslahatan-kemaslahatan duniawimu. Carilah keutamaan Allah serta sebutlah Allah dan ingatlah bahwa semua gerak-gerikmu diperhatikan oleh Allah, tidak ada satu pun yang terlepas dari perhatian-Nya.

[65] Hasbi Ash-Shiddieqy, *Op.cit.*, Jil, V, hlm. 4224.

Diriwayatkan oleh Iraq Ibn Malik bahwa apabila telah selesai mengerjakan sembahyang Jumaat. Nabi bergegas pulang dan berhenti sejenak di pintu masjid lalu berdoa: "Wahai Tuhanku, aku telah memenuhi seruan-Mu. Aku telah mengerjakan sembahyang yang telah Engkau fardhukan ini. Aku sekarang akan bergerak pulang sebagaimana yang Engkau perintahkan. Maka, kurniakanlah kepadaku rezeki dariMu dan Engkaulah Tuhan yang paling memberi rezeki".[66]

وَإِذَا رَأَوۡاْ تِجَٰرَةً أَوۡ لَهۡوًا ٱنفَضُّوٓاْ إِلَيۡهَا وَتَرَكُوكَ قَآئِمٗا

Apabila para mukmin melihat rombongan yang membawa perniagaan atau permainan, mereka pun segera meninggalkan majlis masjid, membiarkan kamu tegak berdiri untuk membaca khutbah.Imam Ahmad, al-Bukhari, Imam Muslim, Al-Tirmidzi, dan lain-lain meriwayatkan dari Jabir Ibn Abdillah, yang mengisahkan bahwa pada suatu hari, sebelum menunaikan sembahyang Jumaat, ketika Nabi sedang berkhutbah, datanglah satu rombongan unta yang membawa bahan makanan, tepung gandum, dan minyak. Dengan serentak semua para sahabat bangun menemui ketua rombongan itu, dan hanya tinggal 12 orang saja di masjid bersama Nabi. Di antaranya Jabir sendiri, Abu Bakar, dan Umar. Tidak lama kemudian turunlah ayat ini.

Barang dagangan tersebut didatangkan oleh Dihyah al-Kalbi dari Syam. Sudah menjadi kebiasaan orang arab ketika itu, apabila barang dagangan tiba, maka seluruh penduduk Madinah beramai-ramai menemuinya. Pada saat itu gendang dipukul tanda kedatangan rombongan itu.[67]

ج قُلۡ مَا عِندَ ٱللَّهِ خَيۡرٞ مِّنَ ٱللَّهۡوِ وَمِنَ ٱلتِّجَٰرَةِ

Katakanlah, Hai Muhammad, kepada sahabatmu bahwa apa yang memberikan manfaat kepada mereka di akhirat nanti adalah lebih baik dari pada yang memberi manfaat di dunia saja. Manfaat di akhirat bersifat kekal (untuk selama-lamanya), sedangkan di dunia ini hanyalah untuk sementara saja.[68]

---

[66]*Ibid.*
[67]*Ibid.* hlm. 4225
[68]*Ibid.*

Mintalah rezeki kepada Allah dan gunakanlah ketaatan itu sebagai senjata untuk mencapai maksud tersebut. Baik mengenai kebajikan dunia maupun kebajikan akhirat. Firman Allah ini memberi pengertian bahwa syara’ tidak menyuruh kita untuk menghentikan segala pekerjaan pada hari Jumaat. Tetapi ayat ini ditujukan kepada orang-orang yang menyamakan diri mereka dengan ahlul kitab yang bercuti pada hari Sabtu dan Ahad.[69]

Ayat ini juga membincangkan mengenai menjaga waktu untuk melaksanakan Sholat jumaat, Ibn Kathir menafsirkan ayat ini dengan menjelaskan kepentingan Sholat Jumaat itu antaranya ialah, berkumpulnya semua umat Islam seminggu sekali untuk melaksanakan sholat jumaat, dengan menyebutkan suatu hadith yang bersumber dari Ibrahim dari Al-Qamah bahwa Nabi s.a.w. mengatakan hari jumaat merupakan suatu hari yang pada hari itu Allah mengumpulkan semua muslimin, yang dimaksud dengan segera dalam ayat ini bukan berarti lari cepat-cepat untuk melaksanakan sholat, akan tetapi yang dimaksud dengan segera adalah segera untuk menyempurnakan sholat jumaat. Sedangkan berjalan cepat-cepat saja untuk melaksanakan sholat itu dilarang sebagaimana terdapat dalam hadith shahih.

Kemudian selepas selesai menunaikan sholat jumaat, dianjurkan untuk bertebaran dimuka bumi untuk mencari keredhaan Allah, juga dianjurkan memperbanyakkan zikir, agar menjadi orang beruntung.[70]

c). Ayat Mengenai Munakahat

---

[69]Dalam ayat-ayat ini Allah menjelaskan bahwa para mukmin tidak boleh terus-menerus disibukkan oleh kepentingan dunia sehingga melupakan sembahyang berjamaah pada hari Jum’at di masjid.Allah mengecam kaum muslimin yang meninggalkan Rasul yang sedang berkhutbah di mimbar untuk menemui rombongan penjual barang. Allah menerangkan bahwa pahala dan nikmat yang kekal lebih baik bagi mereka dari pada kebajikan dunia. *Ibid.*

[70] Ibn Kathir, *Op.cit.*,Jilid IV., hlm. 365-367.

Dalam bagian ini membincangkan mengenai larangan menikahi wanita-wanita yang telah dinikahi oleh ayahnya, ini sepertimana yang disebutkan dalam surah an-Nisaa’ ayat 22:

وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقۡتًا وَسَآءَ سَبِيلًا ٢٢

Dan janganlah kamu kahwini wanita-wanita yang telah dikahwini oleh ayahmu, terkecuali pada masa yang telah lampau. Sesungguhnya perbuatan itu amat keji dan dibenci Allah dan seburuk-buruk jalan (yang ditempuh).

Surah an- Nisaa’ : 22

Hasbi Ash Siddieqy dalam tafsirnnya An-Nuur, mentafsirkan ayat.

وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ

Janganlah kamu menikahi perempuan-perempuan yang pernah dinikahi oleh ayahmu. Yang dimaksud perempuan-perempuan di sini adalah ibu tiri, *bukan ibu kandung.*

Tuhan mendahulukan masalah menikah ibu tiri dalam ayat 22, tidak disebut beserta hukum menikahi perempuan-perempuan yang diharamkan pada ayat berikutnya, karena menikahi ibu tiri berkembang luas pada masa jahiliyah.[71]

إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۚ \

Akan tetapi sesuatu yang terjadi sebelum adanya aturan baru sebagaimana dihuraikan oleh ayat-ayat al-Qur’an, seseorang tidak disiksa karenanya. Ringkasnya, kamu akan menerima siksa karena menikahi ibu tiri setelah ayahmu meninggal, kecuali yang terjadi sebelum turunnya larangan itu.[72]

[71] Hasbi Ash-Shiddieqy, Op.cit Jil. I, hlm. 817.
[72] *Ibid* .

إِنَّهُۥ كَانَ فَـٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا

Mengahwini bekas isteri ayah (ibu tiri), juga tidak logik jika difikirkan oleh akal yang sihat, apalagi dari segi syara'. Perbuatan ini termasuk perbuatan yang aib, hina, dan keji. Imam ar-Razi berkata :

> "Kekejian itu termasuk, keji menurut akal, menurut syara' dan menurut adat."

Keji menurut akal ditunjukkan dengan lafaz *fahisyatan* dalam ayat al-Qur'an. Keji menurut syara' ditunjukkan dengan lafaz maqtan (perbuatan yang dibenci), dan keji menurut adat ditunjukkan dengan lafaz *wasaa-a sabila*, sejahat-jahat jalan (perbuatan).[73]

Ayat ini membincangkan mengenai larangan perkahwinan seorang anak dengan bekas isteri ayahnya. Dalam ayat ke-22 ini Allah s.w.t. mengharamkan si anak mengawini bekas isteri-isteri ayahnya sebagai penghormatan dan pemuliaan bagi mereka walaupun dengan hanya melakukan aqad nikah saja tanpa bercampur. Diriwayatkan oleh Ibnu Abi Hatim dari A'di bin Tsabit dari sahabat Ansar, bahwa tatkala Abu Qais Ibnul Aslat, seorang di antara sahabat Ansar yang baru meninggal dunia, isterinya menjadi janda dipinang oleh putranya untuk dikahwinkan menggantikan ayahnya, berkata janda Abu Qais kepada puteranya, "Sesungguhnya aku menganggapmu sebagai anakku dan engkau termasuk orang yang soleh di antara kaummu, tetapi aku akan mendatangi Rasulullah meminta pandangannya "kepada Rasulullah berceritalah beliau mengenai Abu Qais telah meninggal dunia dan puteranya meminta aku untuk dikhahwini. Ia termasuk orang saleh di antara kaumnya, namun aku menganggapnya sebagai anakku, bagaimana pertimbanganmu Ya Rasulallah."

Rasullah tidak menjawab, hanya memerintahkannya supaya pulang ke rumahnya dahulu dan kemudian turunlah ayat ke- 22 ini. Menurut As-Suhaili di Zaman Jahiliyah memang menjadi persoalan biasa bahwa seorang mengahwini janda (bekas isteri) sang ayah. Karenanya dalam ayat ditegaskan bahwa hal itu dilarang kecuali sebelum turunnya ayat ini. Di antara orang-orang yang telah melakukan itu, ialah Abu Qais Bin Al-Aslat yang telah mengahwini bekas isteri ayahnya bernama Ummu Ubaidillah Dhamrah, Al-Aswad bin Umaiyah yang

[73] *Ibid* .

mengahwini Fakhitah binti Aswad bekas isteri ayahnya dan Kinanah bin Khuzaimah salah seorang nenek moyang Rasulullah yang mengahwini bekas isteri ayahnya dan yang dari padanya lahirnya seorang putera bernama Annadhar.[74]

Bagian ini membincangkan mengenai larangan menikahi wanita musyrik sebagaimana termaktub dalam firman allah :

وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦ ۖ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٢١﴾

Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita mahusyrik, walaupun dia menarik hatimu. dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun dia menarik hatimu. mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran.

Surah al-Baqarah : 221

Hasbi Ash Siddieqy dalam tafsirnnya An-Nuur, mentafsirkan ayat

[74] Ibn Kathir (2000), *op.cit*, Jil, I, hlm. 464-465

وَلَا تَنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤۡمِنَّ

Kamu janganlah menikahi "perempuan-perempuan musyrik yang tidak berkitab", yaitu: perempuan Arab yang beriman kepada Allah dan membenarkan Muhammad tetapi syirik kepada Allah dan Rasulnya. Tidak termasuk perempuan musyrik adalah perempuan Tionghoa, Hindu, dan sebagainya.

وَلَأَمَةٌ مُّؤۡمِنَةٌ خَيۡرٌ مِّن مُّشۡرِكَةٍ وَلَوۡ أَعۡجَبَتۡكُمۡ

Wanita mukminah (beriman), walaupun darjatnya dipandang rendah, itulah yang lebih baik disisi Allah berbanding perempuan musyrik. Meskipun perempuan musyrik itu mempunyai darjat lebih tinggi, karena kecantikan dan kekayaannya lebih memikat hatimu. Tetapi ingatlah iman menyempurnakan agama, sedangkan harta dan kemegahan (kecantikan) hanyalah menyempurnakan dunia. Memelihara agama lebih utama dari pada memelihara dunia, memelihara agama lebih utama dari pada memelihara dunia jika keduanya tidak boleh disatukan. Selain itu, keutuhan dalam agama akan menghasilkan berbagai kemanfaatan keduniaan bagi pasangan suami isteri. [75]

وَلَا تُنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤۡمِنُواْۚ

Janganlah dinikahkan lelaki musyrik dengan perempuan mukmin (muslimat), kecuali lelaki musyrik itu telah beriman dan meninggalkan kekufurannya. Jika mereka telah meninggalkan kekufurannya berarti mereka telah sepadan dengan perempuan-perempuan mukmin, karena mereka seiman dan seagama.[76]

وَلَعَبۡدٌ مُّؤۡمِنٌ خَيۡرٌ مِّن مُّشۡرِكٍ وَلَوۡ أَعۡجَبَكُمۡۗ

Lelaki mukmin yang sering dipandang hina dan rendah darjatnya karena kelemahannya, sesungguhnya lebih baik dari pada lelaki merdeka tetapi musyrik. Ringkasnya, kita tidak boleh berhubungan dengan orang musyrikin.

[75] *Ibid* .hlm. 374
[76] *Ibid* .

Kita tidak boleh menikahi perempuan-perempuan musyrik ataupun menikahkan lelaki musyrik dengan perempuan muslimah. Adapun mengenai perempuan kitabiyah, seperti perempuan Nasrani dan Yahudi, dalam surah al-Maidah telah jelas dinyatakan, bahwa lelaki mukmin halal menikahinya. Mengenai lelaki kitabiyah menikahi perempuan muslimah, nas sunnah dan ijma’ seluruh ulama mengharamkannya. Hikmah (dasar pemikirannya), karena para perempuan tidak memiliki hak seperti lelaki. Selain itu, lelaki adalah pengendali rumah tangga, sehingga boleh membawa isterinya yang muslimah ke jalan yang sesat dan merusak akidahnya.[77]

أُوْلَـٰٓئِكَ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ

Para musyrik, dapat mempengaruhi pasangannya dengan ucapan ataupun perbuatannya untuk mempengaruhi mereka supaya beralih ke agama kufur. Hubungan perkahwinan sangat mudah mempengaruhi jiwa seseorang. Para suami yang sering dengan mudah menyerahkan banyak urusan kepada isterinya, boleh jadi nantinya juga mudah menyerah dalam hal agama, sehingga akidah syirik dari isteri pun masuk ke dalam jiwanya yang semula mukmin dan lunturlah keyakinan agamanya. Demikian pula perempuan muslimah yang dinikahi oleh lelaki musyrik, akidahnya boleh terpengaruh oleh sikap suaminya, yang kemudian membuat keyakinan agamanya hilang.[78]

وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱلۡجَنَّةِ وَٱلۡمَغۡفِرَةِ بِإِذۡنِهِۦ

Seruan Allah yang dipegang dengan teguh oleh umat Islam itulah yang akan membawa seseorang itu ke syurga dan memperolehi ampunan Allah dengan izin dan taufik-Nya. Dakwah Allah berlawanan dengan dakwah musyrikin. Dakwah musyrikin membawa ke neraka. Sebaliknya, pegangan para mukmin itulah petunjuk yang datang dari Allah dan yang telah disampaikan oleh Rasul dengan izin Allah.[79]

وَيُبَيِّنُ ءَايَـٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ

Allah menjelaskan dalil-dalil hukum syariat kepada manusia. Karena itu apabila Allah menyebut sesuatu hukum ia akan diiringi dengan menyebut hikmah dan faedahnya, serta rahsia pensyaratanny itu, agar manusia mengambil

[77] *Ibid* .
[78] *Ibid* .hlm. 375
[79] *Ibid* .

pengajaran darinya. Sesungguhnya, apabila berlakunya penetapan suatu hukum dan disertai dengan penjelasan illat-illat atau alasannya, mudahlah jiwa menerimanya dengan kerelaan dan kepuasan, dan tercapailah tujuan hukum-hukum itu, yaitu menundukkan jiwa kepada Allah serta menentramkan ruh, membersihkan dosa, dan maksiat. Itulah kesimpulan yang dibuat oleh Hasbi As-Siddiqiey.[80]

Dalam tafsir Ibn Kathir menyatakan haram mengahwini dengan wanita musyrik penyembah berhala, jika dilihat secara umum ayat ini turut menyatakan juga ahli kitab sebagai musyrik, hanya saja terhadap wanita ahli kitab Allah mengecualikan dalam ayat dan menyebutkan di bolehkan bagi kalian megahwini wanita yang sopan dari ahli kitab yang sebelumnya. Syaqiq berkata: "Ketika Hudzaifah kawin dengan wanita Yahudi, Umar menulis surat kepadanya: Lepaskan dia, yakni ceraikanlah dia, lalu Hudzaifah bertanya: "Apakah anda menganggap tidak mengatakan haram, tetapi saya khawatir kalau kalian mengutamakan mereka muslimat. Nyata dalam kejadian ini Umar tidak menyukai orang Muslim mengahkawini wanita ahli kitab, jangan sampai mengalahkan wanita muslimat. Umar r.a. berkata: "lelaki muslimat dapat kahwin dengan wanita kristian (ahli kitab) sedang lelaki kristian tidak boleh berkahwin dengan wanita muslimat. Ibnu Umar r.a. Tidak suka lelaki muslim berkahwin dengan wanita ahli kitab karena mengambil kira dari umumnya ayat ini, bahkan ia mengatakan, syirik apabila yang lebih besar dari pada orang yang mengakui Tuhannya Isa.

Ash-Shiddieqy mengatakan bahwa ayat ini turun mengenai kejadian Abdullah bin Rawahah. Pada suatu hari ia marah kepada hamba wanitanya dan melempangnya, kemudian ia merasa ketakutan lalu pergi menceritakan kejadian itu kepada Nabi s.a.w., kemudian Nabi s.a.w. bertanya: "Apakah agamanya;" jawab Abdullah; "dia puasa, sholat dan berwudu' serta bersyahadat". Rasulullah s.a.w. bersabda; "Jika demikian berarti ia wanita mukmin". Maka berkata Abdullah bin Rawahah; "Demi Allah yang mengutuskan dengan hak, akan aku merdekakannya kemudian aku akan khawini dia". Kemudian setelah dilaksanakan, ramai orang muslim yang

[80]Dalam ayat-ayat ini Allah melarang kita mengawini perempuan-perempuan musyrik, dan mencegah kita menikahkan perempuan muslimat dengan lelaki kafir. Kerana, orang-orang musyrik menyeru ke neraka, sedangkan wali-wali Allah menyeru ke syurga. *Ibid* .

menyalahkannya, mencela perbuatannya itu, dengan mengatakan "Abdullah telah mengahwini hambanya". Padahal mereka ingin supaya Abdullah berkahwin dengan gadis mereka untuk mempertahankan kedudukan bangsawan mereka.[81]

Bagian selanjutnya membincangkan mengenai iddah bagi wanita yang meninggal suaminya, sebagaimana yang termaktub dalam surat Al-Baqarah ayat 234,

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗاۖ فَإِذَا بَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ فِيمَا فَعَلۡنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ ٢٣٤

Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah para isteri itu) menangguhkan dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari. Kemudian apabila Telah habis 'iddahnya, Maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut. Allah mengetahui apa yang kamu perbuat.(al-Baqarah: 234).

Hasbi As-Siddieqy dalam tafsirnnya An-Nuur, mentafsirkan ayat:

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗا

Tempoh iddah perempuan yang suaminya meninggal adalah empat bulan sepuluh hari. Selama tempoh waktu ini bekas isteri yang kematian suaminya ini masih belum boleh melahirkan keinginan untuk bersuami lagi. Juga tidak dibenarkan untuk berhias atau berdandan secara berlebihan dan keluar rumah, kecuali jika terdapat hal-hal yang tidak dapat dielakkan. Mereka

[81]Ibn Kathir (t.t.),*op.cit*, Jil. I, hlm. 257-258

juga tidak boleh mengikat perjanjian untuk berkahwin dengan lelaki lain, karena suami baru saja meninggal dunia.

As-Sunnah telah mengharamkan *hidad* (masa berkabung) untuk selain suami lebih dari tiga hari dan untuk suami empat bulan sepuluh hari. Lahiriah ayat ini secara umum membahaskan masalah perempuan yang suaminya meninggal dunia. Jumhur ulama berpendapat bahwa hukum yang dijelaskan dalam ayat ini berlaku untuk isteri yang tidak hamil, ketika suaminya meninggal. Bagi perempuan yang ketika suaminya meninggal dalam keadaan hamil, maka iddahnya sampai dia melahirkan bayi yang dikandungnya. Walaupun selesainya iddah itu hanya satu jam sejak suami meninggal. Ertinya, satu jam setelah suami meninggal, bayi yang dikandungnya lahir.

Para ulama juga berpegang pada hadith yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari Subai’ah al-Aslamiyah, yang menyebutkan: “Nabi pernah memberi fatwa kepadanya, bahwa dia telah halal menikah lagi setelah bersalin (melahirkan bayinya).” Dan kebetulan, dia melahirkan setengah bulan setelah suaminya meninggal dunia.[82]

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ

Jika iddah mereka telah sempurna berarti berakhirlah waktu menanti, maka tidak ada dosa bagi perempuan yang kematian suami, untuk berdandan atau berhias untuk menanti peminang ataupun keluar rumah, menurut cara yang telah dibenarkan oleh syara’ dan berlaku dalam adat (‘uruf).Jika mereka melanggarnya sebelum habis waktu iddah, berarti mereka melakukan kemungkaran. Maka, wajib para wali atau muslimin lain mencegahnya. Jika tidak sanggup, hendaklah meminta bantuan hakim.

Hal-hal yang tidak boleh dilakukan oleh wanita didalam tempoh iddah, walaupun tidak dijelaskan secara terperinci dalam ayat ini, tetapi dapat diketahui melalui sunnah muttaba’ah (banyak diikuti) dan hadith yang sahih. Di antaranya *berihdad* (mempertunjukkan diri sebagai isteri yang berkabung)

[82]Hasbi Ash-Shiddieqy, *Op.cit*. hlm. 407.

selama 4 bulan 10 hari. *Berihdad* cukup dilakukan dengan meninggalkan hiasan, bau-bauan, dan tidak keluar rumah kecuali pabila ada keperluan.[83]

وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٌ

Allah boleh mengetahui semua amalanmu yang tersembunyi. Tidak ada sesuatu pun yang boleh lepas dari penglihatan-Nya. Maka, apabila kamu mempamerkan perempuan berjalan di atas jalan yang telah dibentangkan oleh syara' dengan batasan-batasannya, maka Allah membaikkan keadaanmu dan memberi kejayaan pada kehidupanmu di dunia, serta memberikan balasan yang sebaik-baiknya di akhirat. Jika kamu tidak melakukan yang demikian, berarti jika kamu berjalan serong atau berpaling dari petunjuknya, nescaya allah akan menyiksamu di dunia dan akhirat.[84]

Ibn Kathir pula menafsirkan ayat ini merupakan perintah Allah kepada para isteri yang baru kematian suami agar beriddah selama empat bulan sepuluh hari. Hukum ini meliputi wanita yang sudah dijima' oleh suaminya dan yang belum dijima'. Ibnu Mas'ud r.a. ditanya mengenai seseorang yang berkahwin dengan wanita, tiba-tiba suaminya meninggal sebelum bersetubuh dan menetapkan maharnya. Karena pertanyaan ini diulang-ulang, maka ibnu Mas'ud berkata: "Aku akan menjawab dengan pendapatku, jika benar maka itu dari petunjuk Allah, jika salah maka itu dari padaku dan bisikan syaitan. Isteri yang kematian suami berhak menerima mahar cukup yang umum, juga berkewajiban menjalani iddah dan juga menerima warisan". Tiba-tiba Ma'qil bin Yasar al-Asyja'i berdiri dan berkata: "Saya telah mendengar Rasulullah s.a.w. memutuskan seperti itu dalam kejadian Birwa binti Wasyiq". (HR Ahmad dan Ahlussunan dan disahkan oleh at-Tirmidzi).

Abdullah bin Mas'ud r.a. mendengar keterangan Ma'qil itu sangat gembira, dan langsung berpegangan kepada hadith itu. Kecuali jika isteri yang kematian suami itu sedang ia hamil, maka tempoh iddahnya sehingga ia melahirkan kandungannya. Meskipun masa melahirkan itu hanya satu jam sesudah suami meninggal, maka berarti telah selesai iddahnya. Pada mulanya

[83] *Ibid*, hlm. 408

[84] Dalam ayat ini Tuhan menjelaskan hukum-hukum perempuan yang suaminya meninggal dunia, yaitu haid, wajib iddah, hukum meminang, dan mengenai tidak sahnya akad nikah dengan mereka yang belum habis masa iddahnya. *Ibid* .

Abdullah bin Abbas r.a. berpendapat bahwa wanita yang hamil harus menjalani iddah yang lebih lama, untuk menghimpun tujuan kedua ayat, pendapat ini sebenarnya baik dan kuat, andaikan tidak digugurkan oleh hadith yang shahih dari Suwaibah al-Aslamiyah ketika kematian suaminya yang bernama Sa’ad bin Khaulah, ketika itu Suwaibah hamil, maka tidak lama itu ia melahirkan, dan ketika telah habis nifasnya ia berhias diri, tiba-tiba masuk ke dalam rumahnya Abus Sanabil bin Ba’kak dan berkata pada Suwaibah: “Aku perhatikan anda telah berhias, mungkin ingin kahwin demi Allah anda tidak boleh kahwin hingga cukup waktu empat bulan sepuluh hari”.[85]

d). Ayat Mengenai Jinayah

Penafsiran bagian ini membincangkan mengenai masalah qisas yang termaktub dalam Surah al-Baqarah 178;

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ
بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ
أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ
تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ
عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴿١٧٨﴾

Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka barangsiapa yang mendapat suatu pema'afan dari saudaranya, hendaklah (yang mema'afkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi ma'af) membayar (diat) kepada yang memberi ma'af dengan cara yang baik (pula). yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu

[85] Ibn Kathir, *Op.cit*, Jil. I, hlm. 284-285

rahmat. barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, Maka baginya siksa yang sangat pedih.

Surah al-Baqarah : 178

Hasbi As-Siddieqy dalam tafsirnnya An-Nuur, mentafsirkan ayat ini,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ

Allah mewajibkan kamu dalam keadaan yang sama dan berlaku adil dalam menjalankan hukum qisas, penuntutan (pengadilan) yang setimpal dalam masalah pembunuhan. Bukan seperti yang dilakukan oleh orang-orang yang kuat terhadap si lemah, yaitu membunuh banyak orang hanya karena ada seorang (si kuat) terbunuh.[86]

ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ

Orang yang merdeka dihukum bunuh karena dia membunuh seorang yang merdeka dengan tidak ada penangguhan dan tidak pula ada perlakuan curang. Apabila ada seorang yang merdeka membunuh sesama orang merdeka, maka orang yang membunuh itu dikenakan hukuman bunuh (mati), bukan orang merdeka lain yang dihukum bunuh, dan bukan pula sejumlah orang dari puak tempat orang yang membunuh itu bertempat tinggal. Apabila seorang hamba membunuh hamba maka hamba itulah yang dihukum mati, bukan tuannya dan bukan pula seorang yang merdeka dari kabilah (suku) si hamba itu berasal. Demikian pula seorang perempuan akan dihukum mati, jika perempuan itu melakukan pembunuhan. Tak ada orang lain yang boleh dijatuhi hukuman mati sebagai tebusan.[87]

فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ

Apabila saudara si terbunuh memberi maaf dengan meminta diyah (ganti rugi), maka bebaslah si pembunuh dari hukuman qisas. Walaupun yang memberi maaf hanya seorang saja dari beberapa wali dari si terbunuh, si

[86] Hasbi Ash-Shiddieqy, Op.cit., Jil. I, hlm. 283.
[87] *Ibid,* hlm. 284.

pembunuh tetap terbebas dari hukuman qisas. Tuhan telah memberi hak memaafkan kepada para wali dari si terbunuh, yaitu kerabatnya. Tetapi jika wali dari si terbunuh menuntut, hakim hendaknya mengabulkan. Jika para wali memberi maaf dan tidak menuntut agar hakim menghukum mati si pembunuh, maka hakim harus menerima pemberian maaf yang diberikan oleh wali. Sebaliknya, hakim tidak boleh memberi maaf, jika wali menuntut hukuman qisas.[88]

فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٍ

Hendaklah yang memberi maaf dan menuntut diyah itu, juga menuntutnya secara *makruf* (patut). Baik yang memberi maaf maupun yang menerima maaf haruslah berlaku demikian. Tidak boleh pemberi maaf menyulitkan si pembunuh. Misalnya menuntut diyah (ganti rugi) yang kasar dan tidak wajar, karena dengan tuntutan yang sangat besar, yang di luar kemampuan si pembunuh atau keluarganya. Tuntutan diyah harus disampaikan secara lemah lembut dan pantas. Sebaliknya, si pembunuh hendaklah segera membayar diyah yang dituntut, jangan menunda-nunda, jangan mengurangi jumlahnya atau berlaku curang dalam pelaksanaannya. [89]

ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٌ

Hukuman yang telah disyariatkan oleh Allah kepada umatnya berupa pemberian maaf kepada si pembunuh sebagai ganti hukuman qisas (mati) dan mencukupkan dengan pembayaran sejumlah harta (diyah) adalah suatu keringanan atau rukhsah dari Tuhan sebagai rahmat-Nya.[90]

فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Tetapi jika sesudah memberi maaf dan menerima ganti rugi justeru melakukan balas dendam dengan ganti membunuh, maka baginya azab pedih pada hari kiamat pula.[91] Ayat ini membincangkan hukuman qisas pembunuhan

[88] *Ibid*, hlm,285.
[89] *Ibid*..
[90] *Ibid*.
[91] Dalam ayat ini Allah menetapkan hukum qisas dalam kasus pembunuhan. Ditegaskan, pelaksanaan qisas mesti seimbang dan adil, sebagaimana Allah menetapkan adanya

yaitu : Orang merdeka dengan merdeka, hamba dengan hamba, wanita dengan wanita, dan jangan melampaui batas. Ibn Kathir menafsirkan ayat ini dengan menceritakan kejadian yang berlaku pada zaman Jahiliyah dengan mengambil pendapat Saib bin Jubair yang mengatakan hukum qisas hanya berlaku dalam pembunuhan yang disengajakan.

Di masa zaman jahiliyah, sering terjadi peperangan antara dua suku, sedangkan pembunuhannya sangat hebat dan menjalar kepada budak-budak dan wanita, tetapi belum diadakan tuntutan sehingga mereka masuk Islam, sedangkan yang satu merasa lebih mulia dari pada yang lain sehingga mereka tidak rela jika hamba mereka yang terbunuh dan tidak dibayar dengan orang yang merdeka, dan wanita dengan lelaki.

Maka Allah menurunkan ayat. “orang merdeka dengan sesama merdeka, dan hamba dengan hamba dan wanita dengan wanita”. Ada yang menyatakan bahwa ayat ini berkaitan dengan ayat 45 surah al-Maidah yang menyebutkan setiap pembunuhan dihukum bunuh. Dan ada yang menyatakan tidak mansukh, hanya berbeda kejadian, jika pembunuhan itu terjadi antara satu pasukan dengan pasukan lain maka ayat ini berlaku, jika terjadi secara perseorangan maka ayat 45 al-Maidah itu yang berlaku.

Abu Hanifah berpendapat, “Orang merdeka harus dibunuh jika ia membunuh hambanya, berdasarkan ayat 45 al-Maidah”. Demikianlah dari Ali dan Ibnu Mas’ud, Imam Bukhari berkata, ”Majikan harus dibunuh jika membunuh hambanya berdasarkan hadith: *Man qatala abdahu qatalna hu waman jada’a anfahu jada’na hu waman khas shahu khashaina hu*, Siapa yang membunuh hambanya kami bunuh, dan siapa yang memotong hidung hambanya kami potong hidungnya.

Jumhur ulama berpendapat: Orang merdeka tidak dapat dibunuh karena membunuh hambanya, sebab hamba itu bagaikan barang dagangan, andaikan dibunuh tidak sengaja, tidak diwajibkan membayar diyah yang umum, hanya cukup membayar harganya.[92] Selanjutnya ayat yang membincangkan mengenai hukuman bagi orang yang minum khamar dan judi, sebagaimana termaktub dalam firman allah s.w.t :

---

hukum qisas untuk memelihara hidup manusia. Ayat ini membantah prilaku orang Arab dalam menuntut bela darah (kasus pembunuhan). Untuk itu, Tuhan menjelaskan, apabila keluarga si terbunuh membebaskan si pembunuh dari qisas, hendaklah masing-masing menjalankan ketentuan agama tersebut dengan sebaik-baiknya *Ibid.*

[92]Ibn Kathir, *Op.cit*, Jil.I, hlm. 209

يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۗ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٢٠﴾

Mereka bertanya kepadamu mengenai khamar dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya". dan mereka bertanya kepadamu apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah: " yang lebih dari keperluan." Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu supaya kamu berfikir,

Surah al-Baqarah : 219-220

Hasbi As-Siddieqy dalam tafsirnnya An-Nuur, mentafsirkan ayat:

يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ

Mereka bertanya, bagaimana hukum *khamar* (arak, minuman keras atau bahan lain yang memabukkan), apakah halal atau haram. Sama ada bagi yang mempromosikan, memmbuat, menjual ataupun membelinya, serta macam-

macam kegiatan yang masuk penggunaan yang menyalahi kemahuan syara’. Mereka bertanya pula mengenai *maisir* (perjudian) dan segala kesannya. Asy-Syafi’i mengertikan *khamar* dengan tiap-tiap minuman yang memabukkan. Adapun Abu Hanifah mengertikan dengan perasa buah anggur yang telah terlampau masak sehingga berbuih.

Permainan *maisir* (judi) di kalangan orang Arab pada masa itu adalah dadu. Mereka mempunyai sepuluh biji dadu (qadah) yang dinamai juga dengan *azlam* dan *aqlam*, dibuat dari papan kecil. Namanya: Faz – Tauam – Raqi – Halas – Musabbal – Mu’alla – Nafis – Manih – Safih – Waghid.[93]

قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ

Tegaskan kepada mereka hai Muhammad!, meminum arak dan berjudi menghasilkan dosa, karena keduanya mengandungi berbagai kemudharatan dan kerosakkan. Arak mendatangkan beberapa kemudharatan kepada tubuh ataupun jiwa, selain kepada akal, harta dan pergaulan antara manusia satu dengan yang lain. Begitu juga dengan judi yang mendatangkan kemudharatan. Bahkan kemudharatannya boleh lebih besar dibandingkan meminum minuman keras.[94]

وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ

Dosa yang diakibatkan oleh perbuatan meminum minuman keras dan judi jauh lebih besar dari pada kemanfaatannya. Firman Allah ini menunjukkan pada suatu kaedah, yang telah disusun oleh para ulama Islam, yaitu: *“Menolak kerusakan didahulukan dari pada menarik kemaslahatan”.* Oleh karena *dalalah* (penunjuk) ayat ini tidak tegas, maka ketentuan mengenai minuman arak tidak boleh dijadikan undang-undang umum yang seluruh umat di tuntut melaksanakannya, menghadapi ayat yang serupa ini, masing-masing berpegang pada ijtihadnya. Mereka yang memahami keharaman arak dari ayat ini tidak mahu meminumnya. Mereka yang tidak mengambil pemahaman seperti itu berpegang pada hukum asal, yaitu boleh, dan Nabi pun membenarkan yang demikian itu.

Umar berdoa, semoga Allah menurunkan ayat tegas mengenai arak. Maka turunlah ayat dari surah al-Maidah. Oleh karena arak mengandung

[93]Hasbi Ash-Shiddieqy (2000), *Op.cit.*, hlm. 364.
[94]*Ibid.* hlm. 366

banyak kemudharatan, banyaklah orang jahiliah yang meninggalkan minum arak. Di antara mereka yang tidak mahu minum arak pada zaman jahiliah adalah al-Abbas ibn Mirdas. Pernah orang berkata kepadanya: “Apakah tidak lebih baik minum arak, karena arak akan menambah panas tubuhmu?” Al-Abbas menjawab: ”Saya tidak mahu mengambil kebodohan dengan tanganku sendiri, lalu memasukkan ke dalam perutku sendiri. Aku tidak mahu jadi orang baik pada pagi hari, dan berubah menjadi orang buruk pada petangnya.[95]

وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ۗ

Mereka bertanya mengenai apa yang harus disedekahkan selain zakat yang sudah difardhukan, baik untuk seseorang ataupun masyarakat dan bagian mana yang harus dipertahankan supaya mereka dipandang telah memenuhi perintah Tuhan. Jawablah: ”bagian-bagian (sesuatu) yang telah melebihi dari kebutuhan diri sendiri dan keluarganya.”

Diriwayatkan dari Ibn Sa’ad dari Jabir, ujarnya: “Abu al-Husayn al-Silmi datang kepada Rasulullah dengan membawa emas sebesar telur merpati”, lalu berkata: “Hai Rasulullah, saya mendapat ini dari barang logam, maka ambillah sebagai sedekah. Saya tidak memiliki selain dari ini. Nabi berpaling (tidak memperdulikannya)”.

Abu al-Husayn kemudian menghadapkan diri dari sebelah kanan, dan Nabi tetap tidak memperdulikannya, demikian juga ketika dia menghadap dari arah kiri. Lalu dia menghadap dari arah belakang. Nabi mengambil emas itu dan kemudiannya dilemparkan. Seandainya lemparan itu mengenai Abu al-Husayn, tentu dia akan merasa kesakitan, karena kerasnya lemparan.

Kemudian Nabi berkata: “Seseorang dari kamu telah datang membawa semua barang yang dimiliki”. Dengan berkata, “Ini sedekah”. Tetapi sesudah itu dia meminta-minta. Sebaik-baik sedekah adalah, harta yang dikeluarkan saat pemiliknya kaya dan mulailah dari orang yang engkau belanjai.”[96]

[95]*Ibid*
[96]*Ibid.*

Dengan contoh-contoh inilah Tuhan menjelaskan kepadamu mengenai berbagai hukum yang mendatangkan kemaslahatan dan kemanfaatan bagimu ataupun bagi masyarakat, serta mempergunakan akalmu untuk menghasilkan kemanfaatan dan menolak kemudharatan yang terdapat dalam hukum-hukum Tuhan di atas.[97] Dalam ayat ini Tuhan menjelaskan bahwa minum arak dan bermain judi merupakan perbuatan dosa besar.

Ayat ini membincangkan mengenai hukum *khamar,* ketika menafsir ayat ini Ibn Kathir mengemukakan pendapat Umar sebagaimana huraian berikut ini: Umar r.a. berkata; "Ketika turun ayat yang mengharamkan *khamar* ia berkata; Ya Allah jelaskan kepada kami penjelasan yang memuaskan. "Maka turunlah ayat 219 dari surat Al-Baqarah ini. Maka ketika dibacakan kepada Umar, ia berkata; "Ya Allah jelaskan kepada kami mengenai *khamar* ini dengan penjelasan yang memuaskan". Maka turunlah ayat ini:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ

Maksudnya: Wahai orang-orang yang beriman, jangan melakukan shalat ketika kalian sedang "Mabuk sampai kalian menyadari apa yang ada katakan.

Maka Rasullallah memberi perintah, tidak boleh bersholat orang yang sedang mabuk, dan ketika ayat ini dibacakan kepada Umar tetap ia berkata; Ya Allah jelaskan kepada kami mengenai khamar penjelasan yang memuaskan. Sehingga turunlah ayat 90 surat Al-Ma'idah.

Hai orang-orang yang beriman sesungguhnya khamar dan judi dan berhala dan undian nasib itu semua dari perbuatan syaitan yang keji (kotor) karena itu tinggalkanlah supaya kalian beruntung dan bahagia.[98]

4. Pengaruh *al-Ma'thur* dalam tafsir An-Nuur

Untuk mengkaji pengaruh metode *bi al-Ma'thur* dalam tafsir an-Nuur penulis mencuba menghuraikan penafsiran surah al-Baqarah ayat 30:

[97] *Ibid.* hlm. 369
[98] Ibnu Kathir (t.t.), *op.cit.* Jil. I, hlm 255-256

وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ٣٠

Maksudnya:Dan (ingatlah) tatkala Tuhan engkau berkata kepada Malaikat: Sesungguhnya Aku hendak menjadikan di bumi seorang khalifah. Berkata mereka: Apakah Engkau hendak menjadikan padanya orang yang merusak di dalamnya dan menumpahkan darah, padahal kami bertasbih dengan memuji Engkau dan memuliakan Engkau ? Dia berkata: Sesungguhnya Aku lebih mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.

Surah al-Baqarah: 30

Hasbi Ash-Shiddieqy menafsirkan ayat di atas adalah berpedoman kepada ayat al-Qur’an itu sendiri dan kepada riwayat yang sahih. Dalam menafsirkan ayat ini Hasbi Ash-Shiddieqy menjadikan dua tujuan, yang pertama: Untuk mewahyukan syari’at kepada seluruhnya. Kedua: Untuk mengangkat derajat manusia dengan menggunakan akal. Jadi manusia terus berkembang sampai dengan hari kiamat. Disini terlihat penafsiran ayat di atas cukup banyak menukilkan ayat-ayat dari al-Qur’an itu sendiri di antaranya surah al-An’am ayat 165, surah al-Nahlu ayat 62, surah al-Zukhruf ayat 60, surah Sad ayat 26, surah Maryam ayat 9, surah at-Tahrim ayat 6.[99]

Berdasarkan nukilan-nukilan yang dikemukakan oleh Hasbi Ash-Shiddieqy, dapat dipahami bahwa penafsiran ayat ini mojoriti *al-Ma’thur* malah tidak disebutkan *ra’yi* pada potongan ayat ini. Oleh karena demikian, penafsiran ini sangat mempengaruhi terhadap Mufassirnya.

Pada akhir penafsiran ayat ini Hasbi Ash-Shiddieqy menjelaskan Allah S.W.T menganggkat khalifah di bumi sebagai pengganti kaum yang telah binasa. Dan Allah S.W.T menjadikan keheranan malaikat mengapa Tuhan

[99] Hasbi Ash-Shiddieqy. *Op.cit.* hlm. 71/72.

menjadikan Makhluk yang akan membuat kerusakan dan pertumpahan darah sebagai khalifah di bumi ini.[100]

B. Tafsir Al-Azhar

1. Riwayat hidup Penulis Tafsir Al-Azhar

Nama lengkap HAMKA ialah Haji Abdul Karim Amrullah, dilahirkan di Maninjau pada 17hb Februari 1908 dan meninggal dunia dalam usia 73 tahun di hospital Pertamina Jakarta pada hari Jumaat, 24 Julai 1981 M, bersamaan dengan 22hb Ramadhan 1401.[101]

Ketokohan beliau sebagai ulama’ dikatakan telah diwarisi secara turun-temurun dari nenek-moyangnya. Bermula dari “andung” (nenek perempuannya) yang sentiasa menceritakan kepadanya selama “sepuluh tahun” sebelum beliau tidur. Cerita yang sentiasa diulang selama sepuluh tahun itu serta kredibiliti ayahnya sebagai seorang ulama besar dizamannya telah mempengaruhi HAMKA.

Dalam persekitaran keluarga yang mempunyai ketokohan ulama’ inilah yang menyebabkan HAMKA mengikuti jejak langkah keluarganya dengan memanifestasikan dirinya sebagai sasterawan, budayawan, ilmuan Islam, mubaligh, pendidik, bahkan sebagai seorang ahli politik.[102]

HAMKA dalam riwayatnya, menceritakan di zaman kanak-kanaknya beliau tergolong dalam kanak-kanak yang kurang beruntung. Ketika berumur 4 tahun, ayah dan ibunya meninggalkannya untuk pergi ke Padang. Setelah ayah dan ibunya kembali ke kampungnya, yaitu di Maninjau ataupun ketika berada di Padang Panjang tempat ayahnya mengajar, beliau sering dimarah. Sikap ayahnya yang otoriter[103] membuatnya tidak boleh bergerak bebas. Hal itu

---

[100] *Ibid*,.hlm. 75.
[101] Deliar Noer (1982), *Gerakan Moderen Islam di Indonesia,* Jakarta: LP3TS, hlm. 44 dan 46.
[102] Yunan Yusuf (1990), *Corak Pemikiran Kalam Tafsir Al-Azhar,* Jakarta: Pustaka Panjimas,
hlm. 33 – 34.
[103] Sikap tegas ayahnya ini digambarkan oleh Hamka sebagai seorang yang berpandangan hidup kontradiktif. Ayahnya memanfaatkan supaya suka membantu fakir miskin, anak yatim dan orang buta yang meminta-minta sedekah, dikatakan ia telah memberi malu ayahnya. Ia juga dilarang pergi mengaji bersama teman-temannya ke tempat seorang ibu yang bersedih kerana kematian anaknya. Dan ia juga pernah dimarahi kerana mebantu orang tua lemah yang antri mengambil beras. Lihat Hamka

berlaku lagi, menyimpang, menjadi nakal, suka berkelahi, bahkan pernah mencuri ayam bersama teman-temannya.[104] Dalam suasana seperti itulah ia harus belajar mengikuti "senario" ayahnya yang mengingkinkannya menjadi alim seperti ayahnya kelak.

HAMKA memulakan pendidikannya dengan membaca al-Qur'an bersama kakaknya dirumah orang tuanya di Padang Panjang[105], kemudian setelah berumur tujuh tahun beliau dimasukkan oleh ayahnya ke sekolah desa. Beliau juga di masukkan ke sekolah diniyah yang didirikan oleh Painuddin Labay el-Yunusi.[106] Ini bermakna waktu pagi beliau ke sekolah desa, dan pada waktu petang beliau akan kesekolah diniyah, dari rumah beliau akan pergi kesurau,[107] untuk menunggu teman-temannya dan pergi ke pawagam mengintip film yang sedang ditayangkan, sebab dia tidak memiliki wang bayaran. Inilah masa, atau zaman yang seindah-indahnya bagi HAMKA ketika itu, karena bebasnya keluar dan tidak banyak bertemu dengan ayahnya.[108]

Beliau hanya kesekolah desa selama dua tahun saja kemudian berhenti. Kemudian beliau dimasukan ke Madrasah Thawalib yang didirikan oleh ayahnya. Waktu pagi beliau ke Sekolah Diniyah, petang ke Sekolah Thawalib. Di sekolah Thawalib inilah barang kali HAMKA berasa sangat susah dalam belajar. Pelajaran yang harus dihafal sangat memeningkan kepalanya. Pada ketika itu umurnya yang masih muda, sepuluh tahun, dan beliau terpaksa

---

(1979) *Kenang-kenangan Hidup Buya Hamka*, Jakarta: Yayasan Nurul Islam, hlm. 44 – 46.

[104] Yunan yusuf (1990), *op.cit*., hlm. 35.

[105] Hamka adalah anak tertua dari ibunya Siti Safiah. Sedang kakaknya itu adalah kakak seayah, anak dari ibu tuanya (kakak ibunya) yang meninggal di Mekah.

[106] Zainuddin Labay el-Sanusi dilahirkan di Bukit Surungan, Padang Panjang pada tahun 1890. Dia seorang otodidak, yang menjadi orang dengan tenaga sendiri. Ia hanya belajar dua tahun disekolah negeri dan dua tahun lagi mendalami ilmu agama dengan Syaikh Muhammad Yunus, yaitu ayahnya. Kemampuannya dalam bahasa Belanda, Inggeris, dan Arab sangat membantunya. Ia termasuk orang yang mula-mula memperkenalkan sistem sekolah yang baru. Sekolah diniyah yang didirikannya pada tahun 1915 (1916 versi Hamka) menggunakan sistem kelas dengan kurikulum yang lebih teratur. Lihat, Deliar Noer (1982), *op.cit.*, hlm. 48 – 49.

[107] Surau dimaksud adalah surau jembatan besi, yang menjadi cikal bakal berdirinya sekolah thawalib. Semula pelajaran agama yang diajarkan disitu menggunakan sistem pembelajaran tradisional. Ilmu fiqh dan tafsir menjadi pelajaran utamanya. Tetapi setelah kedatangan Haji Abdullah Ahmad dan Haji Rasul mengajar disurau ini, pelajaran yang ditekankan adalah ilmu alat, kemampuan menguasai bahasa arab dan cabanganya. Lihat, *Ibid.*, hlm. 52.

[108] Hamka (1979), *Op.cit*., hlm. 42 – 43.

membaca kitab-kitab yang pada masa sekarang, dipelajari di tingkatan Tsanawiyah atau 'Aliyah.[109]

Untuk mengelakkan diri dari mempelajari pelajaran yang tidak beliau fahami itu, beliau akan pergi ke perpustakaan Zainaro (milik Zainuddin Labay dan Bagindo Sinaro). Disini beliau bebas membaca buku-buku, bahkan beliau meminjam untuk membawanya pulang. Disebabkan buku-buku yang beliau baca itu tidak mempunyai hubungan dengan pelajarannya disekolah, beliau pun dimarahi oleh ayahnya, ayahnya mengatakan "apakah engkau akan menjadi orang alim nanti, atau akan menjadi tukang cerita?".[110] Oleh karena terlalu asyik membaca buku-buku cerita itu beliau selalu ditangkap oleh ayahnya.

Perceraian yang berlaku antara ayah dan ibunya, adalah suatu peristiwa yang sangat mengejutkan dan menyedihkan beliau, tinggallah beliau di kampungnya, Maninjau, selama hampir setahun, ketika itu usianya 13 tahun, beliau hidup dalam keadaan yang tidak terurus. Kemudian beliau disuruh mengaji (sekolah) ke Parabek, lima kilometer dari Bukit Tinggi, dimana disitu terdapat ulama besar yang mengajar, yaitu Syaikh Ibrahim Musa[111]. Seperti halnya di Padang Panjang, di Parabek, sebagai mana yang diakui olehnya sendiri, disana beliau tidak berminat untuk mengaji. Hanya beberapa bulan saja ia belajar disitu, lalu di suruh kembali ke Padang Panjang,[112]

Hanya itulah pendidikan formal yang ditempuh HAMKA. Sekolah desa tidak tamat, sekolah diniyah dan sekolah Thawalib yang memeningkan kepalanya, dan beberapa bulan di Parabek

Sukar dibayangkan, dengan berlatar belakang pendidikan yang kurang sempurna itu membolehkan beliau menjadi seorang yang berpengaruh. Tetapi itulah HAMKA. Sepertimana yang dikatakan oleh Mochtar Naim, HAMKA adalah anak alam dan ia berguru kepada alam. Ia tidak pernah duduk di

[109] Kitab yang dipelajari antara lain *Fath al-Mu'in* (kunci penolong) dengan syarahnya *I'anatu al-Thalibin* (penolong orang menuntut ilmu) yang menurutnya tidak sedikitpun menolong dirinya. *Ibid.*, hlm. 58

[110] *Ibid.*, hlm. 62 – 63.

[111] Ia dilahirkan di Parabek Bukit Tinggi pada tahun 1882, dari keluarga yang taat beragama. Dalam usia 18 tahun pergi belajar ke Mekkah selama 8 tahun. Pada tahun 1909 kembali dari Mekkah dan mengajar sehingga tahun 1912. Kemudian pergi semula ke Mekkah, dan kembali pada tahun 1915, beliau disebut Syaikh Ibrahim Musa atau inyiek parabek, sebagai pengakuan terhadap pengetahuannya mengenai agama. Deliar Noer (1982), *op.cit.*, hlm. 48.

[112] Hamka (1979), *op.cit.*, hlm. 72 – 73.

perguruan tinggi, tapi ia menjadi professor di perguruan tinggi. Hal itu juga boleh dianggap sebagai *karunia* baginya, karena kita yang sudah terlanjur sekolah sampai ke tingkat tinggi ini telah terpengaruh oleh sistem belajar yang selalu disuapkan dan bersifat menerima serta mengiakan saja apa yang dikatakan oleh guru. Sedangkan HAMKA, membiasakan diri sejak kecil untuk mencari sendiri, menimba air memandikan diri sendiri.[113]

Berbekal dengan pendidikan yang serba kekurangan itu HAMKA belajar sendiri. Selain mengambil ilmu dari ayahnya, beliau juga sempat belajar dengan tokoh-tokoh pergerakan di Jawa, seperti H.O.S Tjokroaminoto, R.M Suryopranoto, dan H Fakhruddin. Kemudian ia juga digembleng oleh kakak iparnya A.R. Sultan Mansur. Ditambah dengan pengalamannya yang cukup banyak, antaranya beliau pergi ke Mekah selama setahun, pulang dari menunaikan haji untuk menebus cita-cita "sepuluh tahun" ayahnya, beliau memimpin sekolah di Padang Panjang, menerbitkan majalah "Panji Masyarakat" di Jakarta, kemudian dimasukkan ke dalam penjara oleh rejim "Orde Lama", dan sebagainya. Sebagai kemuncaknya beliau dilantik dalam jabatan sebagai ketua Majlis Ulama Indonesia pertama pada tarikh 26 Julai 1975.

Seiring dengan perjuangan dan pengembaraan intelektualnya muncul karya-karyanya. Tidak kurang dari 113 jilid buku telah beliau hasilkan, di samping tulisan-tulisan lepas yang belum dibukukan. Karya terbesar dan sangat bermanfaat dari semua karyanya itu adalah Tafsir Al-Azhar sebanyak 30 jilid dengan jumlah purata satu jilid mempunyai 200 halaman.

` **2. Sejarah Penulisan Tafsir Al-Azhar**

Tafsir Al-Azhar bermula dari ceramah subuh yang diberikan oleh HAMKA di Masjid Al-Azhar[114] semenjak masjid itu mula berfungsi pada tahun

---

[113] Mochtar Naim (1979), "*Catatan Dari Tiga Seminar", Dalam Kenang-Kenangan 70 Tahun,* Jakarta: Yayasan Nurul Islam, hlm. 119 dan 121.

[114] Nama Al-Azhar untuk masjid agung Kebayoran Baru Jakarta diberikan oleh Mahmud Syaltut, Rektor Universiti Al-Azhar Kaherah dalam kesempatan lawatan ke Indonesia pada bulan Disember 1960. lihat, Hamka (1982), *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: Panjimas, hlm. 48.

1958. Pembelajaran tafsir ini kemudian dimuatkan dalam majalah Gema Islam dengan judul Tafsir Al-Azhar yang terbitkan sejak bulan Januari 1962.[115]

Dalam pada itu HAMKA sudah mula berfikir dan tertanya-tanya didalam hatinya bilakah pengajaran tafsirnya ini akan selesai. Ini karena dalam tempoh enam tahun beliau mengajar pelajaran tafsir ini baru satu setengah juzu' yang selesai diajarkan. Pada ketika itu keadaan politik Indonesia yang tidak menentu akibat gerakan-gerakan yang dilancarkan oleh Parti Komunis Indonesia (PKI) dan HAMKA juga menjadi sasaran. Pada hari Isnin bertarikh 12 Ramadhan 1383 H., bersamaan dengan 27 Januari 1964 M. beliau ditangkap dan dimasukkan ke dalam penjara. Dalam peristiwa inilah barangkali tepat ungkapan "sengsara membawa nikmat" yang disebut oleh HAMKA sebagai "nikmat illahi". Ketika dalam tahanan selama dua tahun beliau manfaatkan untuk meneruskan penulisan tafsir dan selesai sebelum beberapa hari lagi beliau dipindahkan kedalam tahanan rumah. Ketika berada dalam tahanan rumah itu beliau mengambil kesempatan untuk memperbaiki dan menyempurnakan Tafsir Al-Azharnya.

Untuk mengingati sumbangan penahanan beliau dalam terhasilnya Tafsir Al-Azhar beliau ini, salah seorang anaknya mencadangkan agar beliau menulis dalam pendahuluan ucapannya dengan menyatakan terima kasih kepada mereka yang telah melancarkan fitnah terhadap dirinya. Tetapi HAMKA menjawab :

> " Tidak anakku! ayah tidak hendak berterima kasih kepada mereka itu! karena terima kasih yang demikian pun akan menambah hasad mereka juga… ayah belum mencapai darjat yang demikian tinggi, sehingga mengucapkan terima kasih kepada orang yang aniaya, zalim, hasad, dengki ".

Adapun kepada mereka yang telah menyusun fitnah itu, atau yang telah menumpangkan hasadnya dalam fitnah orang lain, setinggi-tingginya yang dapat berikan adalah maaf saja.[116]

Pemberian maaf itu memang telah dibuktikan oleh HAMKA. Beliau dengan senang hati bersedia memenuhi permintaan Presiden Soeharto untuk

---

[115] Majalah Gema Islam diterbitkan untuk melanjutkan misi Panji Masyarakat yang diberangus oleh pemerintah orde lama kerana memasukkan artikel Mohammad Hatta yang bertajuk "Demokrasi Kita". Lihat, Yunan Yusuf (1990), *op.cit.,* hlm. 54.
[116] Hamka (1982), *op.cit.,* hlm. 54.

mengimami sholat jenazah keatas almarhum mantan Presiden Soekarno.[117] Demikianlah, akhirnya tafsir itu selesai juga ia kerjakan. Dan sekarang telah berulang kali dicetak.

3. HAMKA Dan Tafsir Ulama Klasik

Bagi umat Islam, al-Qur'an merupakan pedoman hidup (*way of life*) yang mesti menjadi acuan dalam setiap tingkah laku dan perbuatannya. Namun timbul kesulitan, karena tidak semua orang dapat menangkap dan memahami makna yang terkandung di dalamnya. Oleh karena itu penafsiran terhadap al-Qur'an merupakan suatu yang amat perlu. Untuk tujuan itulah, antara lain tugas Rasul s.a.w. dalam tugasnya sebagai *mubayyin* (pemberi penjelasan). Rasullah menjadi pentafsir al-Qur'an yang pertama, yang kemudian disebut sebagai hadith tafsir.[118] Para sahabat ketika itu belum berani menafsirkan al-Qur'an, karena mereka masih mempunyai kesempatan untuk bertanya kepada Nabi apabila ada sesuatu masalah.

Selepas kewafatan Nabi s.a.w. para sahabat mula melakukan penalaran. Kemudian diikuti oleh generasi berikutnya, *tabi'in*. Mufasir berikutnyalah yang memulakan penafsiran mereka dengan al-Qur'an itu sendiri, hadith nabi, penalaran sahabat, dan penalaran tabi'in, dan ini disebut sebagaial-Tafsir *bi al-ma't*hur.[119]

Perkembangan selanjutnya, selaras dengan perkembangan agama islam itu sendiri permasalahan umat semakin banyak, disebabkan oleh pertembungan ajaran Islam dengan tradisi masyarakat di wilayah-wilayah yang dimasukinya. Sementara hadith Nabi, atau pendapat sahabat atau *tabi'in* sangat terbatas

---

[117] Syaikhu, A., K. H., HAMKA (1979), "Ulama-Pujangga Politisi*",* dalam *Nasir Tamara, Buntaran Sanusi,* Vincent Djauhari, *op.cit.,* hlm. 230; Nurcholish Madjid, "Buya Hamka, Profil Seorang Ulama Berjiwa Independent", dalam, kenang-kenangan 70 tahun.

[118] Menurut riwayat dari Aisyah, Nabi S.A.W.hanya menafsirkan beberapa ayat saja sebagaimana yang diajarkan oleh jibril kepadanya. Lihat, Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Jami'al-Bayan 'an Ta'wil a-Qur'an,* Jilid I, cet. Ke-3, Kaherah: Musthafa al-Babi al-Halabi wa Auladuh, 1968 M., hlm. 37

Teks hadith itu berbunyi :

لم يكن النبى صلى الله عليه وسلم يفسر شيأمن القرآن إلاآي تعدعلمهن إياه حبريل عليه السلام

[119] Subhi al-Salih (1977), *Mabahith Fi'Ulum al-Qur'an,* , Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, hlm. 291 – 292; Muhammad Husayn al-Dhahabi (1961), *al-Tafsir wa al-Mufassirun,* Jil.I, Kaherah: Dar al-Kutub al-Hadithsah, hlm. 152.

jumlahnya, disamping kebenaran kata-katanya yang perlu diselidiki dahulu untuk memastikan sama ada ianya shahih (dapat di pertanggung jawabkan kebenarannya) atau *dha’if* (lemah atau palsu). Pada waktu ini para mufassir sangat dituntut untuk berhati-hati dalam berijtihad. Ketika itu ijtihat[120] merupakan sesuatu yang tak dapat dielakan. Dan akhirnya munculah apa yang disebut dengan *al-tafsir bi al-ra’iy.*[121]

Perkara ini banyak terjadi khususnya pada penafsiran yang berkaitan dengan ayat-ayat hukum karena para sahabat berbeda pendapat. Ini dapat dilihat pada ayat-ayat yang *qat’i*[122](teks yang ertinya tidak lagi bias diasak, selain erti harfinya) dan ayat-ayat *zhanni*[123] (teks yang dapat menerima erti lain, selain erti harfinya).

Perbedaan pendapat itu juga merupakan peluang yang diberikan Rasulullah S.A.W. kepada sahabat untuk berijtihad dalam masalah-masalah yang tidak dijumpai nas-nas yang terang dalam al-Qur’an maupun hadith.[124]

Disamping itu, tahap kecerdasan dan daya pemikiran yang berbeda serta latar belakang ilmu dan pengalaman yang berbeda, serta keadaan politik, pengaruh persekitaran, peristiwa-peristiwa sejarah, dan penemuan-penemuan ilmiah turut menyebabkan berlakunya perbedaan pendapat dikalangan sahabat. Namun demikian, perbedaan pendapat itu bukanlah sesuatu yang tercela, sebaliknya menjadi rahmat bagi umat Islam karena telah menawarkan sejumlah

---

[120] Istilah Ijtihat menurut ulama usul antara lain sebagai berikut :

بزل الم جتهدوسعه فى طلب العلم بالاحكام الشرعية بطريق الاستنباط

Lihat, Abd al-Karim Zaidan (1977), *Al-Wajiz Fi Usul al-Fiqh*, al-Dar Al-Arabiyah li Al-Thiba’ah, Baghdad, hlm. 405. ada beberapa versi dari istilah ijtihad ini. Namun pada isinya dapat dirumuskan, yaitu “keupayaan bagi seseorang yang memenuhi syarat untuk mengeluarkan hukum syara’ dari sumber yang sah dalam menentukan hukum terhadap suatu masalah.

[121] Subhi al-Salih (1977), *Op.cit.*, hlm. 291 – 293; al-Dhahabi (1961), *Op.cit.*, hlm. 155.

[122] Nash *qat’I* menurut al-Syathibi adalah nas yang tidak diragukan lagi pemahamannya, seperti dalil mengenai wajibnya bersuci dari hadas, kewajiban shaat, zakat, puasa, haji, amar ,a’ruf nahi munkar, dan sebagainya. Lihat, al-Syathhibi, *Al-Muwafaqat,* Jil. III, al-Rammaniyah, mesir, (t.t.), hlm. 15 – 16.

[123]*Ibid.*

[124] Legalisasi untuk ijtihat yang diberikan Nabi kepada sahabat dapat disemak dari hadith mu’az Ibn jabal yang diutus ke yaman. Lihat, Ali Al-sayis (t.t), *Tarikh al-Fiqh al-Islami,* maktabah wa mathba’ah Muhammad Ali shabih wa Auladuh, Mesir, hlm. 32; Abu Dawud, *Sunan Abi Daud* (t.t), Bandung: Dahlan, hlm. 303.

pemikiran dalam menghadapi suatu masalah. Inilah agaknya apa yang dimaksud dengan hadith nabi S.A.W. :

إِخْتِلاَ فُ أُ مَّتِي رَ حْمَةٌ ١٢٥

Para sahabat sudah mula memakai pemikiran rasional dalam menghadapi masalah-masalah yang belum ditemukan nasnya dalam al-Qur’an dan hadith. Lebih dari itu mereka memperluasnya untuk tujuan-tujuan kemaslahatan umum, seperti yang dilakukan oleh Umar Ibn Khattab[126] dan Abdullah Ibn Mas’ud. Sementara ada sahabat yang tetap menahan diri dan berhati-hati (dalam menggunakan rasional pemikiran) dan lebih mengutamakan berpegang kepada *athar* (tradisi), seperti Abbas, Zubair, Abdullah Ibn Umar, dan lain-lain. Ketika para sahabat telah bertebaran di daerah untuk menjadi hakim (qadhi), mufti, guru, kedua aliran pemikiran hukum ini diikuti oleh para *tabi’in* kemudian oleh *tabi’ tabi’in* yang disebut sebagai *ahl al-ra’iy* (rasional) yang sebagian besar mereka berada di Iraq, dan *ahl al-hadith* (tradisional) yang berada di Madinah.[127]

Apabila sampai kezaman empat imam mazhab, kedua aliran pemikiran ini turut memberikan kesan kepada mazhab masing-masing. Mazhab Hanafi

[125] Al-Suyuthi (1993), *Al-Jami’ al-Saghir*, jil’ I, Dar al-Fikr, hlm. 13. Menurut Al-Suyuti, hadith ini tidak ada asalnya (لاأصل له). Sementara Yusuf Al-Qardhawi menilai, walau tidak memiliki *sanad* yang jelas hadith ini shahih maknanya. Lihat, Yusuf al-Qardhawi, *Gerakan Islam*, (terj.) Aunur Rafiz Shaeh cet. Ke-2, Jakarta: Robbani press, hlm. 70 – 71.

[126] Contoh popular yang biasa dikemukakan adalah keputusan Umar untuk tidak membahagi-bahagikan tanah pertanian di Iraq, yang menjadi rampasan perang *Al-fay*. Pada masa rasulallah S.A.W.dan Abu Bakar. Tanah musuh yang direbut dibagikan kepada tentara yang ikut berperang. Tetapi khaifah Umar mencegahnya dengan alasan berpandukan surah Al-Maidah, ayat 7. Menurut pemikiran Umar, pembagian tanah pertanian Iraq yang luas tersebut akan menimbulkan tuan tanah baru, yang justru ingin dihindari oleh Al-Qur’an,sesuai dengan maksud ayat tersebut, agar kekayaan tidak beredar pada segelintir orang. Dengan demikian, tanah tersebut harus dimiliki oleh Negara dan hasilnya yang dibagi-bagikan kepada mereka yang berhak. Lihat, Jad al-Haq “Ali Jad-Haq (1986), *al-Fiqh al-Islami,* Kaherah: Dar al-Syabab li al-Thaba’ah, hlm. 39 – 40.

[127] Ali al-Sayis (1953), *Tafsir al-Ayat al Ahkam,* Kaherah: Muhammad ‘Ali Shabih, h. 72 – 73 : Jad Al-haq Ali Jad Al-haq(1986), *op.cit.,* hlm. 57.

berada pada hujung ekstrim tradisionalis, dan Maliki serta Syafi'i berada pada titik moderat.[128]

Pada zaman imam mazhab ini digambarkan sebagai puncak dalam pembinaan hukum Islam. Sehingga memasuki zaman berikutnya, yakni zaman kemunduran pola pemikiran hukum fiqh. Tidak ada lagi mujtahid sehebat imam mazhab yang empat itu. Yang tinggal hanyalah para *muqallid* orang-orang yang taasub dengan mazhab masing-masing. Pemikiran fiqh mazhab ketika itu sudah mempunyai kedudukan yang stabil dalam masyarakat, sehinggakan mereka yang mengikut sesuatu mazhab menganggap pemikiran terhadap hukum *fiqh* telah tamat dan tidak perlu untuk dibincangkan lagi. Oleh itu, tidak heranlah,

---

[128] Lihat, Al-Yasa Abu Bakar (1989), *Ahli Waris Sepertalian Darah. Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqh Mazhab,* Pascasarjana IAIN Sunan Kali Jaga, Yogjakarta, hlm. 22, (disertasi Doktor, naskah tidak diterbitkan).

Alyasa menampilkan tiga pola penalaran, yaitu (1) pola penalaran *bayani,* (2) pola penalaran *ta'jili* dan (3) pola penalaran *istishlahi.*

Pola penalaran *bayani* adalah penalaran yang pada dasarnya bertumpu pada kaedah-kaedah kebahasaan (semantic), yang antara lain dibahas makna kata, *amr* dan *nahi,'am* dan *khash, musytarak,* dan sebagainya.

Pola penalran *ta'lili* adalah penalaran yang berusaha melihat apa yang melatarbelakangi suatu peraturan dalam Al-Qur'an dan hadith. Dengan kata lain apa yang menjadi *illat* dari suatu peraturan. *Illat* itu dibedakan kepada tiga kategori, yaitu *Illat Tasyri'i, Illat Qiyasi, dan Illat Istihsani.*

Illat Tasyri'i ialah illat yang diketahui menjadi dasar pen-*tasyri'ian* (penlegalisasian) suatu peraturan, sehingga ada kemungkinan menta'wilkan maknanya sesuai dengan *illat* yang difahami, dan hukum yang muncul bergeser dari pemahaman sebelumnya atau berbeda dengan erti harfiahnya.

Illat Qiyasi ialah *illat* yang digunakan untuk memberlakukan ketentuan nash pada masalah (bidang) lain yang secara lahir *zhaihir* tidak dicakupnya tetapi mempunyai sifat yang sama.

Illat Tahsini ialah illat pengecualian, kerana ada pertimbangan khusus yang menyebabkan illat *tasyri'i* tidak dapat diberlakukan terhadap suatu masalah yang mesti dicakupnya, atau begitu juga dengan *qiyas* tidak dapat diterapkan kerana ada pertimbangan khusus yang menyebabkan dikecualikan.

Pola penalaran *istishlahi* adalah yang mengadung "konsep umum" sebagai dalil atau sandarannya. Prinsif umum ini didiskusikan pada persoalan yang ingin diselesaikan. Untuk ini para ulama telah membuat tiga kategori kemaslahatan yang menjadi sasaran semua perintah dan larangan Allah SWT, yaitu *dharurriyyat* (asasiah), *hajiyyat* (primer), dan tahsiniyat (sekunder).

Berdasarkan kepada tiga pola penalaran ini alyasa mencoba mengelompokan mazhab empat dengan kategori lain, yaitu hafiah fdan hanabilah berada pada kelompok *ta'lili,* kerana hanabilah banyak menggunakan *illat tasyri'i,* Hanafiyah menggunakan *illat qiyasi,* malikiah dan *sad Al-dzara'i.* sedang Syafi'iah berada pada kelompok *bayani,* kerana cenderung menggunakan erti *zhahir* dari nash. Lebih lanjut di lihat, *Ibid.,* h. 13 dst.

pada masa ini masing-masing saling mendakwa hanya pendapat mazhabnya saja yang benar. Pola pemikiran seperti inilah yang dimaksudkan sebagai persoalan khilafiah.[129] Keadaan seperti itulah agaknya yang hendak dijauhi oleh HAMKA, sehingga beliau merasa perlu menyatakan tidak *ta'asub* kepada suatu fahaman saja (mazhab). Dan menegaskan bahwa mazhab yang dianut dalam penafsirannya adalah mazhab *salaf,* yaitu mazhab Rasullah dan sahabat-sahabatnya dan ulama yang mengikuti jejak beliau.[130]

Pernyataan HAMKA diatas tentu tidak menutup kemungkinan pemikiran hukumnya sama atau sejalan dengan salah satu pemikiran hukum imam mazhab. Dan pernyataan itu juga tidak berarti HAMKA keluar dari dua pola pemikiran hukum diatas, yaitu rasional dan tradisional. Bahkan boleh jadi HAMKA menggunakan kedua penalaran tersebut. Dari penyataan itu dapat juga difahami keinginan HAMKA yang hendak menempatkan dirinya di atas semua pendapat mazhab, karena pada masa itu tafsir sangat mempengaruhi keutuhan dan persatuan umat Islam. Disamping ia juga sedar, bahwa tafsir ini akan "dikonsumsi" oleh majoriti umat Islam Indonesia yang merupakan umat Islam terbesar diseluruh dunia.

Mengenai pandangan HAMKA terhadap imam-imam mazhab dapat dilihat dari jawapannya ketika beliau menjawab kritikan pembaca Panji Masyarakat, beliau sering membawakan kata-kata ulama. Pembaca Panji Masyarakat, mempercayai keterangan yang diberikan oleh HAMKA mengenai al-Qur'an dan al-Hadith, yang masanya sudah 14 abad jarak dengan Nabi, tetapi dia tidak mau terima jika diterangkan pendapat imam Syafi'i, imam Malik, Ibn Anas, imam Hanafi dan imam Ahmad Ibn Hambal dan lain-lain, yang sepakat seluruh isi dunia menerima dan, mempertimbangkan pendapat-pendapat beliau itu, sehingga beliau-beliau disebut "imam-imam mazhab".

Memang tak kenal maka tak cinta. Sehingga, karena diajar guru jangan taqlid kepada ulama mendengar pemdapat ulama-ulama besar itupun tidak mau,

---

[129]Untuk melihat kondisi umat Islam ketika itu, lihat, Ahmad Amin (t.t), *Zhuhr Al-Islam*, Jilid IV, Beirut: Dar al-kitabah al- 'Arabiyahh, hlm. 212 – 213 dan 'Ali al-Sayis (1953), *Op.cit.*, hlm. 117. H udharibik (t.t), *Tarikh al-Tasyiri' al-Islami*, Mohammad Zuhri (terj.), Indonesia: Darul Ihya, hlm. 524. Lihat juga Harun Nasution (1986), *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*. Jilid II, Jakarta: UI Press, hlm. 20 – 21.
[130]Hamka (1982), *op.cit.*, hlm. 40.

dengan tidak disadari mereka taqlid kepada ulama yang melarangnya itu![131] HAMKA juga pernah menyatakan bahwa mazhabnya adalah mazhab Syafi'i, dengan meminjam ucapan Imam Syafi'i yang bermaksud "hadith yang shahih adalah mazhabku".[132]

Menerusi pernyataan diatas menunjukkan bahwa HAMKA hendak menyatakan bahwa pemikiran imam mazhab itu dinamis dan elastis, tidak kaku sebagaimana pengikutnya. Kita tidak semestinya berpegang hanya kepada suatu pendapat imam mazhab saja, sedangkan sudah memadai berpegang dengan hadith yang shahih. Oleh itu kenapa harus bertahan dengan pendapat imam mazhab tertentu.

Jadi, disatu sisi HAMKA tidak ingin menghabiskan waktu membicarakan masalah khilafiah seperti yang terjadi di kalangan fanatik mazhab, namun di sisi lain ia sangat menghormati pendapat-pendapat dan pemikiran-pemikiran imam-imam mazhab.

HAMKA sangat tidak setuju umat Islam hanya sibuk membicarakan perihal yang remeh, seperti masalah *Ushalli*. Bacaan *basmallah* dalam shalat, talkin mayat, dan sebagainya, sementara soal-soal besar diabaikan, misalnya bagaimana usaha membendung "Perang Salib" model baru oleh negara-negara bukan Islam, baik dari pihak Kristian atau dari pihak yang tidak mengakui adanya Tuhan (atheis) yang telah membawa sesat beribu-ribu pemuda Islam.[133]

Mengenai sikap HAMKA yang tidak mahu membincangkan masalah *khilafiah* secara panjang lebar, menyebabkan ada segelintir golongan Muhammadiyah yang menuduhnya tidak konsisten. Jawapan HAMKA mengenai hal ini kepada anaknya, Rusydi, "dulu ayah baru membaca empat buah kitab, sekarang empat ratus kitab".[134]

Begitu juga dalam masalah taqlid, kritikannya tidak hanya ditujukan kepada para fanatik mazhab, bahkan kedalam persatuan Muhammadiyah itu sendiri. "Muhammadiyah mempunyai majlis tarjih yang selalu mengadakan musyawarah dalam menetapkan hukum. Tetapi sebagai gerakan tajdid dan anti

---

[131] Rusydi, Afif (1983), *Hamka Membahas Soal-Soal Islam,* Jakarta: Pustaka Panjimas, hlm. 94.
[132] *Ibid.,* hlm. 234.
[133] Hamka (1978), *Pelajaran Agama Islam,* Jakarta: Bulan Bintang, hlm. 379 – 380.
[134] Rusydi (1980), " Hamka Dalam Dakwah Dan Pembaruan Islam", *Panji Masyarakat,* No. 568, 1 – 10 Mac, hlm. 70.

taqlid ramai juga dari kalangan golongan Muhammdiyah sendiri yang bertaqlid kepada keputusan majlis tarjih, apatah lagi bagi saya seorang ulama tidak boleh hanya terikat dengan keputusan majlis tarjih.[135]

Menurut Abd al-Wahab[136] ayat-ayat hukum yang terdapat dalam al-Qur'an hanya 5.8 peratus, atau sekitar 368 ayat dari 6360 ayat al-Qur'an. Jumlah tersebut dibagi lagi kepada *qat'i* dan *zhanni* pada ayat-ayat *zhanni* inilah terdapat perbedaan pendapat ulama dalam mengistinbatkan hukum. Perbedaan ini akhirnya melahirkan mazhab-mazhab dalam hukum Islam. Para pengikut yang terikat oleh suatu aliran mazhab tertentu, mazhab Hanafi umpamanya, disebut bermazhab Hanafi. Tetapi HAMKA, seperti yang tertera dalam bab dua, secara teoritis tampaknya tidak terikat oleh suatu pendapat mazhab. Untuk membuktikan kebenarannya, dalam bab tiga ini akan dibawakan pendapat-pendapat dalam Tafsir Al-Azhar, khususnya ketika beliau menafsirkan ayat-ayat hukum yang didalamnya terdapat dua pendapat yang berbeda atau lebih (zhanni).

Terlebih dahulu akan dikemukakan pemikiran hukum ulama klasik, terutama imam-imam mazhab dan mereka yang sealiran dengannya dalam menafsirkan ayat-ayat hukum tersebut. Kemudian dikemukakan pendapat HAMKA sendiri dalam masalah yang berkaitan. Pembahasan ini akan dimasukkan di bawah sub bab dengan judul imam mazhab (Abu Hanifah, Malik Ibn Anas, Syafi'i, Ahmad Ibn Hambal, dan Daud Zhahiri) dengan urutan kronologi, yang paling tidak mendekati pendapat HAMKA.

Perlu diingati, bahwa mungkin boleh terjadi satu masalah disepakati oleh dua atau lebih pendapat imam mazhab. Dalam hal ini, sebagian contoh akan diangkat satu pendapat mazhab, dan pendapat tersebut dipandang sebagai pendapat imam mazhab yang bersangkutan secara sendiri, karena sebagai *mujtahid* para imam itu bukanlah *muqallid*.

Terlepas dari maksud berkaitan dengan masalah lain, pemilihan dua masalah yang dijadikan contoh untuk masing-masing mazhab tidaklah berdasarkan pemilihan tertentu. Ia hanya dikemukakan sekadar untuk membuktikan bahwa pendapat atau pemikiran HAMKA dalam masalah tersebut memang sama atau seiring dengan pendapat atau pemikiran imam mazhab

---

[135] *Ibid.*
[136] Abd Al-Wahab Khallaf (1956), *Ilmu Ushul Al-Fiqh*, Kaherah: hlm 34 – 35; Harun Nasution (1986), *op.cit.*, hlm.7 – 8.

klasik yang bersangkutan, atau jika ada pertimbangan, ia hanya berdasarkan kepada pandangan bahwa masalah-masalah tersebut sangat popular di kalangan masyarakat.

Dengan mengemukakan dua masalah untuk masing-masing mazhab dirasakan sudah cukup untuk menyatakan bahwa pendapat HAMKA tidak terikat oleh suatu pendapat mazhab tertentu. Dengan ini dapat dikatakan bahwa HAMKA sebagai pemikir berusaha menyatukan pendapat imam-imam mazhab klasik dalam pemikiran hukumnya.

a). Ayat Mengenai Ibadah

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ
وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ
وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ وَإِن كُنتُم
مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ
ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ
بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ
حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ
تَشۡكُرُونَ ٦

Ertinya: *Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, Maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub Maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali*

> *dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, Maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur.* (Al-Maidah: 6)

Sebagai contoh pengakomodasian pendapat Abu Hanifah dalam pemikiran hukum HAMKA akan dikemukakan dua masalah, yaitu masalah menyentuh perempuan dan masalah hukum *qashar* shalat.

a. Masalah Menyentuh Perempuan

Salah satu hal yang membatalkan wudhuk, seperti termaktub dalam al-Qur'an, adalah menyentuh perempuan. Akan tetapi para ulama berbeda pendapat dalam menafsirkan kata *lamastum* dalam ayat tersebut. Sebab kata *al-lams* dalam pemakaian bahasa arab mengandungi dua makna, yaitu menyentuh dengan tangan tanpa batas dan bersentuh.[137] Akibat perbedaan penafsiran itu melahirkan hukum yang berbeda. Abu Hanifah menafsirkan dengan bersetubuh.[138] Dengan makna demikian barulah terbatal wuduk apabila bersetubuh, dengan kata lain jika hanya bersentuhan kulit antara lelaki dan perempuan tidak membatalkan wuduk. Ali r.a. dan Ibn Abbas juga menafsirkan *al-mulamasah* dengan bersetubuh.[139] Manakala Syafi'i menafsirkan dengan bersentuhan kulit.[140] Karena Syafi'i berpendapat beresentuhan kulit antara laki-laki dan perempuan (tanpa batas) membatalkan wuduk. Ibn Hazm dari mazhab al-Zhahiri sependapat dengan Syafi'i.[141] Sedang Malik mengambil jalan tengah dengan menafsirkan bersentuhan yang disertai rangsangan syahwat.[142] Jadi, wuduk akan terbatal apabila terjadi persentuhan lelaki dan perempuan yang disertai rangsangan syahwat sekalipun ada batas. Sebaliknya wuduk tidaklah batal karena persentuhan yang tidak disertai rangsangan walaupun tanpa batas.

---

[137] Ibn Rusyd (t.t), *Bidayah Al-Mujtahid*, Jeddah: jil 'I, al-Haramain, hlm. 37.
[138] Ibn 'Abidin (1966), *Hasyiyah Radd al-Muhtar*, Jil. I, Kaherah: Mushthafa al-Babi al-Haabi wa Auladuh, hlm. 147.
[139] Al-Shan'ani (t.t), *Subulu al-Salam*, jil. I, Bandung: Dahlan, hlm. 65.
[140] Syafi'i (1961), *Al-Umm*, Jil. I, Kaherah: Maktabah Al-kulliyyat Al-Azhariah, hlm. 15 – 16.
[141] Ibn Hazm,(t.t) *Al-Muhalla*, Jil. 1, Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 244 – 245.
[142] Al-Kandahlawi (1980), *Aujaz al-Masalik Muwaththa'Malik*, il. 1 Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 276.

Dalil hadith yang mungkin memalingkan makna hakiki (bersentuhan kulit) kepada makna majazi (persetubuhan) antara lain riwayat dari 'Aisyah r.a. yang menceritakan bahwa Nabi s.a.w. suatu kali, sesudah berwuduk, pernah menciumnya kemudian terus sholat tanpa memperbaharui wuduknya terlebih dahulu.[143]

Ibn Hazm memandang hadith tersebut tidak boleh diterima, jika ianya sah kejadian itu hanya berlaku sebelum turunnya ayat wuduk. Sedang Syafi'i lebih mengutamakan makna hakiki dari pada makna majazi selama tidak ada dalil yang menunjukkan kepada erti lain.

Bagaimanakah pendapat HAMKA dalam masalah ini? berikut penafsiran HAMKA mengenai ayat tersebut :

> "Atau telah bersentuhan kamu dengan perempuan-perempuan" disini dalam bahasa yang dipakai di dalam ayat disebutkan *lamastum.,* dari pokok kata *mulamasah*, yang berarti telah terjadi sentuh menyentuh. Lantaran menilik isi kata yang demikian, semata-mata bersentuhan kulit, melainkan kata-kata yang halus menyindir kata persetubuhan, yang dalam al-Qur'an mengenai persetubuhan itu tidak sekali juga dipakai kata yang tepat menuju itu.[144]

Dari huraian ini sudah dapat diketahui bahwa pendapat HAMKA dalam menafsirkan kata *lamastum* sama atau sejalan dengan pendapat Abu Hanifah, yaitu: "bersetubuh".

Masih dalam masalah ini, HAMKA juga membawakan pendapat Ibn Mas'ud dan Ibn Umar dari kalangan sahabat, Zuhri dari *tabi'in,* dan Syafi'i, yang menyatakan batal wuduk karena bersentuhan kulit lelaki dan perempuan.

---

[143] Teks hadith itu berbunyi:

كانرسولاللهصلىالله عليه وسلميتوضأإلىالصلاةفيقبلنثميمشإلىالصلاة فماحد ث الوضوأ

Lihat, Ahmad Ibn Hanbal (1964), *Musnad Al-Imam Ahmad Ibn Hanbal* , Beirut (t.t) Jil. III, dar Al-Fikr hlm. 445; hadith tersebut juga dikeluarkan oleh An-Nasai, *Sunan al-Nasai*, Kaherah, jil.'I, Musthafa Al-babi Al-haabi wa auladuh., hlm 86; Abu Daud, *Sunan Abi Daud* (1937), Kaherah, cet.ke-1, jil.'I, Musthafha Al-babi Al-haabi wa auladuh, 1952/1371, hlm. 40; Al-tirmidzi, *Al-Jami Al-Shahih Sunan Al-Tirmidzhi* (t.t), Kaherah, cet.ke-1, jil. 'I, Musthafa Al-babi Al-haabi wa auladuh, , hlm. 133.

[144] Hamka (1982), Tafsir Al-Azhar, jil. VI, *op.cit.,* hlm.174 – 175.

Pendapat Ali dan Ibn Abbas dari sahabat, Thawus dan 'Atha' dari *tabi'in,* mazhab Hanafi dan mazhab ahl al-bait tidak batal wuduk kalau hanya bersentuhan kulit saja. Dan pendapat Malik yang menyatakan batal wuduk jika bersentuhan itu dengan syahwat. Bahkan menyentuh lelaki tua (amrad) juga batal bila disertai rangsangan. HAMKA juga membawakan riwayat-riwayat lain dalam masalah ini, serta sebab-sebab terjadinya perbedaan pendapat.[145]

Sekalipun HAMKA membawakan pendapat-pendapat tersebut, tapi ia tidak menguatkan (mentarjihkan) atau memilih salah satu pendapat. Disini dapat difahami, walaupun pendapat HAMKA sama dan seiring dengan pendapat Abu Hanafiah, bukan berarti HAMKA hanya mengikuti pendapatnya, tapi ia mempunyai pemahaman tersendiri dan alasan tersendiri untuk berpendapat demikian, seperti yang dinyatakan dalam penafsirannya, bahwa kata *lamastum* adalah kata sindiran dari bersetubuh. Lagi pula, menurut HAMKA, al-Qur'an tidak sekali juga memakai kata yang tepat untuk maksud tersebut.

b. Masalah Hukum Qasar Sholat

Para ulama sudah sepakat bahwa mengqasar sholat yaitu memendekkan sholat yang empat rakaat menjadi dua rakaat, seperti zuhur, asar, dan isya' di bolehkan bagi mereka yang dalam perjalanan (musafir). Firman Allah yang menjadi dasar kebolehan tersebut adalah :

وَإِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَقۡصُرُواْ مِنَ

ٱلصَّلَوٰةِ إِنۡ خِفۡتُمۡ أَن يَفۡتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ

Ertinya : Dan apabila kamu berpergian di muka bumi, maka tidaklah mengapa kamu mengqasar sembahyang (mu), jika kamu takut diserang orang–orang kafir....

Surah an-Nisa' 101

Akan tetapi para ulama berbeda pendapat tertang hukumnya, karena ada riwayat dari 'Aisyah :

---

[145] *Ibid.,* hlm. 176.

الصَّلَاةُ أَوَّلُ مَافُرِضَتْ رَكْعَتَيْنِ قَرَّرَتِ صَلَاةُ السَّفَرِ وَأَتَمَّتْ صَلاَةُ الْحَضَرِ[146]

Ertinya : *Semula sholat itu diwajibkan dua rakaat, lalu ditetapkan untuk shalat safar dan disempurnakan (empat) untuk shalat hadar.*

Berdasarkan hadith ini mazhab Hanafiyah, Hadawiyah, dan lainnya berpendapat bahwa qasar sholat hukumnya adalah wajib bagi musafir. Mereka memahami lafaz *furidhat* dengan makna *wujibat*.[147] Menurut Syafi'i dan jama'ah qasar sholat hanya *rukhshah* (keringanan). Dan menyempurnakannya empat rakaat lebih diutamakan. Mereka memahami lafaz *furidhat* dengan *qudirat* (ditentukan), atau *furidhat* (difardhukan bagi siapa yang menghendaki qasar). Mereka juga beralasan dengan ayat diatas, "maka tidaklah mengapa kamu mengqasar sembahyang(mu)" yang memberi makna kebolehan bukan wajib, dan sejumlah riwayat yang menerangkan mengenai sahabat-sahabat nabi S.A.W. ketika musafir ada di antara mereka yang mengqasar dan ada pula yang menyempurnakannya.[148]

Dalam masalah ini HAMKA memberikan huraian yang cukup panjang dalam tafsirannya dengan membawakan perbedaan pendapat ulama mengenai hukumnya mengikut alasan mereka masing-masing. Di akhir hurainnya HAMKA menyimpulkan :

> "Pendapat bahwa sembahyang dalam musafir adalah dua rakaat, sebab itu mengerjakan bukanlah rukhshah, melainkan suatu kemestian, jauh lebih kuat dari pada pendapat yang menyatakan hanya rukhshah. Dan imam Syafi'i yang berpendapat rukhshah tadi, kalau bertemu kepada yang shahih, sudah pasti beliau telah pernah menjelaskan mazhabnya yaitu bahwa hadith yang shahih itulah mazhabku".[149]

---

[146] Bukhari (t.t), *Shahih Al-Bukhari*, Dar wa Mathabi' (TTP), hlm. 55.

[147] Al-Shan'ani, (t.t), *op.cit.*, jil' II, hlm. 37. dan Ibn 'Abidin, *op.cit.*, Jil II, hlm. 123.

[148] Al-Shan'ani, *op.cit*

[149] Hamka, (1982) Tafsir Al-Azhar, *op.cit.*, jil. V, hlm. 271.

Satu hal yang kurang tegas dari kesimpulan HAMKA ini, yaitu makna "kemestian". Apakah yang dimaksud dengan "kemestian" disini adalah "wajib" sebagaimana pendapat mazhab Hanafi. Kelihatannya memang demikian, karena HAMKA telah menyatakan "bukanlah rukhshah". Ketidaktegasan ini terlihat juga dari huraian selanjutnya, yaitu anjurannya untuk mempertimbangkan sholat qasar bila berada disuatu tempat dan kebetulan kita masuk masjid sedangkan ada orang melaksanakan sholat isya' berjama'ah. Apakah kiat akan sholat qasar sendiri atau sholat empat rakaat berjamaah. Sedang pahala jamaah juga harus dipertimbangakan pula.[150] Kalau wajib diertikan berpahala mengerjakannya dan berdosa meninggalkannya, agaknya kurang tepat jika menyamakan "kemestian" dengan "wajib" secara terus, karena HAMKA masih membuka peluang untuk mempertimbangkannya dalam keadaan tertentu. Tapi dengan menggunakan kata "kemestian" ini, walaupun tidak sama, sekurang-kurangnya pendapat HAMKA ini seiring dengan pendapat Abu Hanifah, yaitu wajib qasar salat bagi musafir.

b. Ayat Mengenai Muamalah

Dalam Tafsir al-Azhar ada beberapa ayat mengenai muamalah. Di antaranya ialah surat An-Nisa ayat 29 dan surat Al-Baqarah ayat 275.

Dalam surat An-Nisa ayat 29 Allah berfirman:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ

إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ۚ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ

إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾

Ertinya: Wahai orang-orang Yang beriman, janganlah kamu makan (gunakan) harta-harta kamu sesama kamu Dengan jalan Yang salah (tipu, judi dan sebagainya), kecuali Dengan jalan perniagaan Yang dilakukan secara suka sama suka di antara kamu, dan janganlah kamu berbunuh-bunuhan sesama sendiri. Sesungguhnya Allah sentiasa Mengasihani kamu.

---

[150]*Ibid.*

Mula-mula ayat ini ditujukan kepada orang orang yang beriman. Karena orang yang telah menyatakan percaya, taat dan setia menjalankan perintah Allah. Apabila golongan yang setia menjalankan perintah Allah karena imannya, telah memberikan contoh yang baik, niscaya tang lain akan menurut. Kepada orang yang beriman itu dijatuhkan larangan, jangan sampai mereka memakan harta benda yang di dalam ayat tersebut disebut “harta benda kamu” hal inilah yang diperingatkan terlebih dahulu kepada Mu’min. Yaitu bahwasanya harta benda itu, yang baik di tangan mu sendiri atau yang ditangan orang lain, semuanya itu adalah harta kamu. Lalu dengan harta kamu itu, dengan takdir dan kurnia Allah Ta’ala, ada yang diserahkan Tuhan kepada tangan kamu dan ada yang pada pengawasan kawanmu yang lain. Lantaran itu maka betapapun kayanya seseorang, sekali-kali jangan lupa dia bahwa pada hakikatnya kekayaan itu adalah kepunyaaan bersama juga. Di dalam harta benda yang dipeganggnya itu selalu ada hak orang lain. Yang wajib dia keluarkan apabila datang waktunya. Dan orang yang miskinpun hendaklah ingat pula bahwa harta yang ada pada tangan si kaya itu ada juga haknya di dalamnya. Maka hendaklah dipeliharanya baik-baik. Kemudian datanglah ayat ini menerangkan bagaimana hendaknya cara peredaran harta kamu itu.mentang-mentang semua harta benda adalah harta benda bersama, tidaklah boleh kamu mengambilnya dengan bathil. Arti bathil ialah menurut jalan salah, tidak menurut jalan yang sewajarnya. *“kecuali bahwa ada dalam perniagaan dengan ridha di antara kamu”*. Kalimat perniagaan yang berasal dari perkataan *tiaga* atau *niaga.* Yang kadang-kadang disebut pula dagang atau perdagangan adalah amat luas maksudnya. Segala jual dan beli, tukar menukar, gaji menggaji, sewa menyewa, import dan export, upah mengupah, dan semua menimbulkan peredaran harta benda, termasuklah itu bidang niaga. Dengan jalan niaga itu beredarlah harta kamu, pindah dari satu tangan ke tangan yang lain pada garis yang teratur. Dan pokok utamanya ialah *ridha,* suka sama suka dalam garis yang halal.[151]

IbnKathir menafsirkan ayat di atas bahwa Allah swt melarang hamba-Nya makan harta sesama dengan cara bathil, makna bathil ini adalah segala yang dilarang oleh syara’, sama ada itu riba, mencuri, merampas, dan sebagainya. Karena cara yang halal sudah lengkap diatur oleh syara’. Sebagai penyokong dalam penafsiran ayat ini, Ibnu Kathir mengemukakan hadis Ibnu jabir yang bersumberkan dari Ibnu Abbas seseorang lelaki membeli satu baju dengan harga satu dirham, lalu ia berkata: *“kalau boleh saya ambil”*, itu

[151] Hamka (1983), Tafsir al-Azhar, Juz 5. Jakarta: Pustaka Panjimas, hlm. 35-36.

menunjukkan perlu adanya kesepakatan antara kedua belah pihak supaya sah suatu transaksi.[152]

Dalam Surat Al-Baqarah ayat 275 Allah juga berfirman:

ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ وَمَنۡ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ

Ertinya: Orang-orang yang memakan (mengambil) riba itu tidak dapat berdiri betul melainkan seperti berdirinya orang Yang dirasuk Syaitan Dengan terhuyung-hayang karena sentuhan (Syaitan) itu. Yang demikian ialah disebabkan mereka mengatakan: "Bahwa Sesungguhnya berniaga itu sama saja seperti riba". Padahal Allah telah menghalalkan berjual-beli (berniaga) dan mengharamkan riba, oleh itu sesiapa yang telah sampai kepadanya peringatan (larangan) dari Tuhannya lalu ia berhenti (dari mengambil riba), maka apa Yang telah diambilnya dahulu (sebelum pengharaman itu) adalah menjadi haknya, dan perkaranya terserahlah kepada Allah dan sesiapa yang mengulangi lagi (perbuatan mengambil riba itu) maka itulah ahli neraka, mereka kekal di dalamnya.

Kalimat dalam dalam ayat ini *makan riba*, telah pindah menjadi kata umum. Sebab meskipun riba bukan semata-mata buat dimakan, bahkan untuk membangun kekayaan yang lain-lainpun. Namun asal usaha manusia pada mulanya ialah “cari makan”. Maka di dalam ayat ini diperlihatkanlah peribadi

[152] Ibnu Kathir, *Op Cit*, Juz 1, h. 480.

orang yang hidupnya dari makan riba itu. Hidupnya susah selalu, walaupun bunga uangnya dari riba telah berjuta-juta. Dia tidak merasai kenikmatan di dalam jiwa lantaran tempat berdirinya ialah menghisap darah orang lain.

Riba adalah salah satu kejahatan jahiliyah yang amat hina. Riba tidak sedikit juga sesuai dengan kehidupan orang beriman. Kalau di zaman yang sudah-sudah ada yang melakukan itu, maka sekarang karena sudah menjadi muslim semua, hentilah hidup yang hina itu. Kalau telah berhenti, maka dosa-dosa yang lama itu habislah hingga itu. Bahkan diampuni oleh Allah. Kalau misalnya dari harta keuntungan riba mereka mendirikan rumah, tidak usah rumah itu dibongkar. Mulai sekarang hentikan sama sekali. Tetapi kalau ada yang kembali kepada hidup makan riba, samalah dengan setelah Islam kembali menyembah berhala, sama kekalnya dalam neraka.[153]

Ibnu Kathir menafsirkan ayat di atas dengan mengemukakan hadis Ibnu Abbas yang bersumber dari Said bin Jabir dan Qatadah: bagi orang yang makan riba akan dibangkitkan pada hari kiamat bagaikan orang kemasukan syaitan.[154] Dengan demikian dapat difahami bahwa orang yang makan riba, bila kita lihat fisiknya di dunia sehat. Akan tetapi mereka akan merasakan azab Allah nanti di hari kiamat.

c. Ayat Mengenai Munakahat

Untuk melihat pendapat Malik yang mungkin sama atau seiring dengan pendapat HAMKA, berikut ini akan dikemukakan dua masalah sebagai contoh, yaitu masalah mendatangi isteri sesudah haid sebelum mandi dan masalah tiga kali *quru*.

a. Masalah Menggauli Isteri Sesudah Haid Sebelum Mandi

Ulama berbeda pendapat dalam memahami atau menafsirkan *al-thahr* dalam ayat berikut :

...وَلَاتَقْرَبُوْهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَاتَطَهَّرْنَ فَأْتُو هُنَّ
مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ.

---

[153] HAMKA, *Op cit*, h.670.
[154] Ibnu Kathir, *Op Cit*, Juz 1, h. 327.

Ertinya : ....dan janganlah kamu...mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci , maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu……

Surah al-Baqarah (2) : 222

Apakah yang dimaksud suci berakhirnya masa haid atau suci dengan air ? jika yang dimaksudkan suci dengan air, apakah suci seluruh tubuh (mandi) atau cukup dengan membasuh farajnya saja? Perbedaan pendapat dalam masalah ini telah melahirkan hukum yang berbeda pula dalam masalah *wata'.*

Imam Malik, Syafi'i, dan jumhur berpendapat suci dalam ertikata selesai mandi. Maka belum dibolehkan menggauli isteri yang selesai haid sebelum ia mandi terlebih dahulu.[155] Alasan mereka *shigat* (bentuk) *al-tafa'ul* hanya dipakai untuk perbuatan orang mengkhalaf, bukan yang lain, karena itu *tatahharna* dalam ayat itu lebih tepat maknanya mandi dengan air setelah berhenti darah haidnya.[156]

Abu Hanifah berpendapat, yang dimaksud suci disini adalah suci dalam erti berakhirnya masa haid. Bila darah haid berhenti sesudah melalui masa yang paling lama bagi haid (sepuluh hari) maka boleh digauli isteri itu sebelum mandi. Jika berhenti sampai batas tersebut, tidak boleh digauli sebelum mandi [157] dan al-Auza'i berpendapat hanya cukup dengan membasuh faraj saja sudah boleh *wata'.*[158] Abu Hanifah beralasan, bahwa lafaz *yaf'ulna* dalam ayat yang sama :حتىيطهرن lebih tepat dengan makna suci dengan air (mandi), karena tidak mungkin atau sukar menggabungkan dalam satu ayat dua makna yang berbeda, yang satu dengan makna berhentinya darah haid, yang satu lagi suci dengan air (mandi).[159]

Selanjutnya bagaimanakah pendapat HAMKA dalam menafsirkan ayat tersebut, berikut diturunkan tulisan HAMKA selengkapnya :

"Maka apabila mereka telah bersuci, maka bolehlah kamu menghampiri mereka sebagaimana yang telah diperintahkan

---

[155] Ibn Rusyd (1983), *op.cit.*, hlm. 57; al-Kandahlawi (1980) *op.cit.*, hlm 329; Syafi'i (1961), *op.cit.*, Jil V, Beirut: Dar Al-Fikr, hlm. 184.

[156] Ibn Rusyd,(1983) *op.cit.*, hlm. 58.

[157] Ibn Abidin, (1966), *op.cit.*, hlm. 294.

[158] Ibn Rusyd, *loc.cit.*

[159] *Ibid.*

Allah kepada kamu". Disebut baru boleh mendekati, setelah dia bersih ertinya darah haidnya tidak keluar lagi, yaitu setelah berlalu enam hari atau tujuh hari pada umumnya. Sebab ada juga yang lebih sedikit dan ada yang kurang. Maka apabila dia telah bersuci, yaitu mandi, bolehlah kmau menghmpiri dia sebagaimana yang diperintahkan Allah kepada kamu. Mula-mula dikatakan apabila dia telah bersih, sebab bersih dari haid itu bukanlah kemaluannya sendiri, sebagaimana dia haidh pun bukanlah diaturnya sendiri. Kemudian dikatakan apabila dia telah bersuci, sebab pergi mandi adalah atas kehendaknya sendiri. Maka kalau sudah bersih dan suci berbuatlah sebagaimana lazimnya suami isteri yakni "dekatilah" dia.[160]

Ketika menafsirkan ayat ini HAMKA tidak membawa perbedaan pendapat di kalangan ulama, namun dari penafsiran yang dibuat diatas jelas menunjukkan bahwa HAMKA menafsirkan lafaz suci dalam pengertian mandi. Pendapat ini sama dengan pendapat Imam Malik dan ulama lainnya. HAMKA memang tidak secara tegas mengemukakan alasannya mengenai pendapatnya ini. Akan tetapi dari penafsirannya itu terlihat bahwa berhentinya darah haid itu baru disebut bersih, tidak lagi berada dalam kekotoran, karena baginya perempuan yang dalam keadaan haid itu, keadaannya kotor, maka apabila telah mandi barulah ia disebut dengan suci. Tentu difahami suci disini adalah suci dari hadas besar. Kalau memang ini yang dimaksudkan olehnya, persoalannya, apakah boleh (halal) suami isteri bersetubuh dalam keadaan berhadas besar? apakah suami isteri yang sudah bersetubuh tidak boleh mengulangi persetubuhan sebelum mandi karena keduanya dalam keadaan berhadas besar? atau berbedakah hadas besar karena haid dengan hadas besar karena persetubuhan? Ketika menafsirkan ayat ini, HAMKA tidak membicarakan sejauh itu. Ini bermaksud perbincangan ini masih belum selesai.

b. Masalah Tiga Kali Quru'

Para ulama telah berbeda pendapat dalam menafsirkan kata quru' dalam ayat. Apakah yang dimaksud suci atau haid. Ayat itu berbunyi:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَا ثَةَ قُرُوْ...

[160]Hamka, (1982) Tafsir Al-Azhar, *op.cit.*, jil. II, hlm. 198.

Ertinya : wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'.

Surah al-Baqarah (2) : 227

Lafaz *quru'* dalam ayat bermaksud suci.[161] Demikian juga pendapat Imam Syafi'i,[162] jumhur Ahli Madinah, Abu Tsaur, dan jama'ah, dan dari kalangan sahabat Ibn Umar, Zaid Ibn Tsabit, dan 'Aisyah.[163] Sementara ulama lain yang memberi makna *quru'* dengan haid ialah, Abu Hanifah,[164] Al-Tsauri, Al-Auza'i, Ibn Abil Laila, dan jama'ah; dan dari kalangan sahabat adalah Ali, Umar Ibn Khattab, Ibn Mas'ud, dan Abu Musa Al-Asy'ari.[165]

Alasan lain yang dikemukakan oleh mereka yang mengertikan lafaz quru' dengan suci adalah dengan melihat *qarinah* dari kata *tsalatsah* (ثلاثة) dengan *ta' ta'nits* yang memberi petunjuk bahwa yang *ma'dud* (dihitung) adalah *muzakkar*. Adapun yang *muzakkar* adalah *al-thahr* bukan *al-Haidah.*[166]

Adapun alasan yang dikemukakan oleh mereka yang mengatakan haid adalah *qarinah* kata *thalatsah* (ثلاثة) yang khusus menunjuk kepada makna *qath'i* mengenai masa iddah tiga kali *quru'* tidak lebih dan tidak kurang dan yang menentukannya tidak lain adalah haid. Hal ini karena fungsi iddah itu sendiri adalah untuk mengetahui kebersihan rahim dari kehamilan dan itu hanya diketahui dengan adanya haid. [167]

Seterusnya bagaimana pula pendapat HAMKA dalam masalah ini? berikut adalah tafsiran yang dibuat oleh HAMKA :

"dan perempuan-perempuan yang ditalak itu hendaklah menahan diri mereka tiga kali bersih". (pangkal ayat 228). Inilah yang dinamakan sebagai tempoh iddah talak, yaitu selama tiga *quru*'. Yaitu tiga kali putaran haid dan bersih. Menahan diri ertinya belum boleh bersuami, selama tiga *quru'*

---

[161] Al-Kandahlawi,(1980) *op.cit.,* hlm. 178-179.

[162] Syafi'i (1969)*, op.cit.,* hlm. 224; *Al-Risalah Kaherah,* Musthofa Al-Babi Al-Haabi wa Auladuh, hlm. 246 dst.

[163] Ibn Rusyd,(1983) *op.cit.,* hlm. 89.

[164] Ibn'Abidin,(1966) *op.cit.,* Jilid III, hlm. 505.

[165] Ibn Rusyd, loc.cit..

[166] Abd Al-Karim Zaidan, (1977) *op.cit.,* hlm. 329.

[167] *Ibid.,* hlm. 330.

> yaitu, tiga kali suci dan haid. Sengaja kita tidak membawakan khilaf ulama dalam hal ini. Dan kita terus saja menjelaskan bahwa penahanan diri selama tiga *quru*’ itu untuk menetahui sama ada bersihnya perempuan itu dari pada kandungan anak dari suami yang mentalaknya itu. Sebab itu Rasulallah mengajarkan adab dalam mentalak isteri, yaitu jangan ditalak dia ketika ia dalam haid. Saidina Abdullah Ibn Umar sampai dicela oleh Rasulullah s.a.w. karena ia mentalak isterinya ketika haid menyebabkannya terlalu lama dalam tempoh iddah. Yaitu masa haid ketiga dan suci ketiga. Tetapi kalau selepas habis haidh itu baru dia hanya menunggu dua kali haid lagi, dan dikali ketiga suci dia telah boleh berkahwin pula.[168]

Ketika menafsirkan ayat ini, HAMKA membawakan perbedaan pendapat di kalangan ulama. Beliau terus saja menafsirkan ayat itu dan memberi makna kepada lafaz quru’ dengan “bersih”. Dengan demikian berarti HAMKA sependapat dengan Imam Malik dan ulama lainnya yang mengatakan lafaz suci/bersih merujuk kepada makna perkataan *quru*’. HAMKA tidak menjelaskan mengapa ia cenderung menafsirkan kata *quru*’ dengan bersih. Akan tetapi jika disemak penafsirannya, yaitu “…..penahanan diri selama tiga kali *quru*’ itu menjelaskan bersihnya perempuan itu dari pada kandungan anak dari suami yang mentalaknya itu”. Seakannya HAMKA menafsirkan lafaz *quru*’ dengan haid, karena tafsirannya ini sama dengan alasan yang dikemukakan oleh golongan yang mengertikan *quru*’ dengan haid, yaitu untuk mengetahui bersih atau tidak rahimnya dari dari benih suami yang mentalaknya, dan itu hanya diketahui dengan datangnya haid.

Ketika menafsirkan ayat ini (al-An’am: 121) HAMKA juga membawakan perbedaan pendapat dikalangan ulama, seperti Imam Malik, Abu Hanifah, dan Imam Syafi’i. Setelah menganalisa pendapat beserta dalil-dalil mereka masing-masing lalu HAMKA mentarjih:

> Diantara segala pendapat ulama ini, lebih condonglah pendapat kita menyetujui pendapat Imam Syafi’i, bukan dengan taklid. Melainkan menilik dalil-dalil yang beliau kemukakan. Yaitu

[168]Hamka, (1982) *Tafsir Al-Azhar*, *op.cit.,* hlm. 208.

> bahwa menyembelih dengan membaca Bismillah adalah sunat, bukan wajib.[169]

Sudahlah nyata terlihat pemikiran HAMKA dalam masalah ini, yaitu ia condong atau sependapat dengan Imam Syafi'i yang mengatakan bacaan *tasmiyah* dalam penyembelihan haiwan tidak wajib, tapi sunat. Kecendrungan HAMKA kepada mazhab Syafi'i dalam masalah ini juga terlihat ketika menafsirkan surah al-Maidah ayat 5 berkenaan dengan makanan sembelihan *ahl al-kitab* yaitu Yahudi dan Nasrani. Disitu HAMKA mengambil pandangan Rasyid Ridha dalam tafsir Al-Manar.[170] Setelah memuatkan tulisan itu, HAMKA menulis :

> Maka mendapatlah saya penjelasan didalam batin sendiri setelah apa yang dibaca di dalam tafsir itu dan dibandingi pula kepada kitab-kitab lain pembahasannya tentang penyembelihan orang nasrani atau yahudi itu memang dihalalkan tuhan aku makan, dan aku pun tidak ragu lagi karena aku lihat mereka tidak membaca bismillah,dan tuntunan hadith pun telah ada, yaitu daging yang tidak kita ketahui apakah dibacakan bismillah ketika dipotong atau tidak, makan sajalah dengan awak sendiri membacakan bismillah ketika memakannya. Dan meskipun sebagai seorang anggota muhammadiyah, saya tidak begitu terikat kepada satu mazhab, namun anutan mazhab Syafi'i dari kecil mempengaruhi juga kepada jiwa. Dengan membaca keterangan imam Syafi'i bahwa membaca bismillah hanya mustahab, bukan wajib dan bukan syarat, ,bertambahlah kepuasan jiwaku. Sehingga tidaklah saya ragu lagi memakan daging sapi atau kambing atau kerbau di negeri-negeri orang Kristen itu.

d. Ayat Mengenai Jinayat

Dalam Tafsir al-Azhar ada beberapa ayat mengenai jinayat, di antaranya adalah surat Al-Baqarah 178-179.

---

[169] *Ibid.*, hlm. 29.

[170] Rasyid Ridha (1380 H), *Tafsir Al-Manar*, Jil. VI Kaherah: Muthba'ah Al-Qahirah, hlm. 176. dan Hamka (1982), *op.cit.*, Jil. VI, hlm. 167 – 168.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ
بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ
شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن
رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ١٧٨
وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٧٩

Ertinya: Wahai orang-orang Yang beriman! Diwajibkan kamu menjalankan hukuman "Qisas" (balasan Yang seimbang) dalam perkara orang-orang yang mati dibunuh yaitu: orang merdeka dengan orang merdeka, dan hamba dengan hamba, dan perempuan dengan perempuan. maka sesiapa (pembunuh) yang dapat sebagian keampunan dari saudaranya (pihak yang terbunuh), maka hendaklah orang Yang mengampunkan itu) mengikut cara yang baik (dalam menuntut ganti nyawa), dan (si pembunuh pula) hendaklah menunaikan bayaran ganti nyawa itu) Dengan sebaik-baiknya. Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu serta suatu rahmat kemudahan. sesudah itu sesiapa yang melampaui batas (untuk membalas dendam pula) maka baginya azab seksa Yang tidak terperi sakitnya. dan di dalam hukuman Qisas itu ada jaminan hidup bagi kamu, Wahai orang-orang yang berakal fikiran, supaya kamu bertaqwa.

Di pangkal ayat ini, kita telah mendapatkan dua kesan. Pertama, urusan penuntutan bela kematian telah diserahkan kepada orang-orang beriman. Ertinya, kepada masyarakat Islam. Masyarakat Islam mempunyai SYURA (lihat surat al-Syura ayat 38). Di zaman ayat ini turun yang memimpin masyarakat Islam itu adalah Rasulullah saw itu sendiri. Ayat ini telah menunjukkan bahwa masyarakat atau orang yang beriman wajib mendirikan pemerintahan untuk

menegakkan keadilan, diantara untuk menuntut bela atas orang mati yang teraniaya.

Kesan yang kedua ialah bela nyawa itu mulai diatur seadil-adilnya. Diantaranya ditunjukkan contoh-contoh, kalau orang laki-laki membunuh lelaki merdeka, maka wajib atasnya dilakukan hukuman qisas, yaitu dibunuh pula. Kalau seorang hamba sahaya membunuh diapun akan dihukum bunuh. Kalau seorang perempuan membunuh perempuan, maka si pembunuh itu akan dibunuh pula.

Dengan tiga patah kata ini mulailah ditanam peraturan yang adil, pengganti peraturan jahiliah yang berasaskan balas dendam. Di zaman jahiliyah sebagai dikatakan tadi, walaupun yang terbunuh itu seorang hamba sahaya, dan yang membunuh itu hamba sahaya pula, wajiblah tuan dari pada hamba sahaya itu wajib membayar dengan nyawa. Ertinya bagi sesiapa yang membunuh, maka berlaku atasnya hukum qisas, yaitu harus dibunuh pula. Dalam hal ini, jiwa harus diganti dengan jiwa, dilanjutkan hukum taurat, sebagaimana tersebut di dalam surat al-Maidah ayat 45. Ayat ini kemudian turunnya dari pada surat al-Baqarah ayat 178 ini.

Dengan ayat ini nyatalah bahwa hak menunut kepada si pembunuh supaya dia dibunuh pula masih tetap pada keluarga yang terbunuh. Tetapi perjalan hukum telah mulai di bawah tilikan orang-orang yang beriman disini ialah hakim. Sebab dia diserahi dan diakui oleh orang-orang yang beriman untuk menjaga perjalan hukum.

Ibn Kathir menafsirkan ayat di atas bahwa hukuman qisas dilakukan secara adil, pembunuhan secara sengaja berlaku nyawa lelaki sesama lelaki dan perempuan sesama perempuan. Dalam hukuman qisas, orang membunuh itulah orang yang menjalankan hukuman. Dan bila dimaafkan oleh saudaranya dituruti saja.[171]

Dalam Al-Qur'an surat An-Nur ayat 2 menghuraikan bahwa:

---

[171] Ibn Kathir, *Op, cit,* juz 1, h. 120.

Ertinya *: Perempuan yang berzina dan lelaki yang berzina, hendaklah kamu sebat tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali sebat; dan janganlah kamu dipengaruhi oleh perasaan belas kasihan terhadap keduanya Dalam menjalankan hukum ugama Allah, jika benar kamu beriman kepada Allah dan hari akhirat; dan hendaklah disaksikan hukuman seksa yang dikenakan kepada mereka itu oleh sekumpulan dari orang-orang Yang beriman.*

HAMKA menafsirkan hukuman zina diawali dengan pengertiannya, berzina adalah segala persetubuhan di luar nikah, atau tidak dapat disahkan dengan nikah, termasuklah dia dalam golongan zina. Tidak diperhitungkan sukakah kedua belah pihak atau tidak suka, misal pihak yang seorang memaksa atau memperokosa atas pihak lain. Maka perzinaan menurut yang ditentukan oleh Islam ialah persetubuhan yang terjadi diluar nikah, walau suka sama suka.

Menurut HAMKA sumber hukum yang pertama Islam adalah Al-Qur'an. Dengan demikian, sudalah ada patokan hukum dengan adanya ayat 2 pada surat An-Nur ini. Tetapi belumlah cukup berpegang pada bunyi ayat saja, melanikan hendaklah diperhatikan pula betapa caranya Rasul Allah melaksanakan hukum yang kedua. Menurut Rasul Allah, yang melakukan zina itu dibagi atas dua tingkat, yaitu yang mendapat hukum sangat berat dan yang dijatuhi hukuman berat. Adapun yang dijatuhi hukuman berat adalah *muhshan.*

Arti aslinya ialah orang-orang yang terbenteng, orang-orang yang patut berzina, karena hidupnya berbenteng oleh pandangan masyarakat, sehingga pandangan umum sudah menganggap dia tidaklah patut berbuat demikian. Keduanya itu telah cukup umur dan berakal lagi merdeka, lagi Islam dan laki-lakinya ada isteri, dan perempuanya telah bersuami, dihubungkan "keberatan" atau tidak adanya suaminya atau isterinya yang sah itu, hukumnya adalah rajam,

yaitu diikat dan dibawa ke tengah kumpulan orang ramai kaum muslimin, lepas itu dilempari dengan batu sampai mati.

Apabila perempuan dan laki-laki tidak muhshan, misalnya perempuan yang tidak atau belum bersuami dan laki-laki yang tidak atau belum beristri, dilakukannya hukuman sebagai tersebut dalam ayat tadi, yaitu dipukul cambuk, atau dengan rotan 100 kali, dihadapan orang ramai kaum muslimim.

Dalam menafsirkan surat An-Nur ayat dua, HAMKA menggunakan metode *Ma’thur*, dimana HAMKA mengemukakan praktik pada masa Rasulullah, yaitu ketika seorang sahabat bernama Ma’iz yang datang sendiri mengakui perbuatan yang telah berzina. Kemudian dia diminta untuk dihukum, akan tetapi Rasulullah meringankan soalan dengan berkata “mungkin baru engkau pegang-pegang saja” mungkin tidak sampai engkau setubuhi dan sebagainya. Akan tetapi Ma’iz berkata bahwa dia memang telah berzina dan dia meminta kepada Rasulullah untuk dihukum. Maka atas permintaanya sendiri dia dirajam sampai mati.

Ibn Kathir menafsirkan ayat di atas tentang hukuman zina para ulama berbeda pendapat, karena yang berzina itu samada perempuan maupun laki-laki yang belum kahwin maupun yang sudah berkahwin. Menurut jumhur ulama, hukuman zina ke atas perempuan dan lelaki yang belum kahwin dicambuk 100 kali dan diasingkan satu tahun. Sedangkan ke atas perempuan dan laki-laki yang sudah kahwin, akan dirajam sampai mati. Hal ini berdasarkan hadis riwayat Bukhari dan Muslim yang disokong oleh hadis riwayat Imam Malik dan Ahmad.[172]

4. Pengaruh metode *bi al Ma’thur* dalam tafsir al-Azhar

Untuk mengkaji pengaruh metode *bi al Ma’thur* dalam tafsir al-Azhar penulis mencuba menghuraikan penafsiran surat al-Baqarah ayat 180:

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْراً
الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى
الْمُتَّقِينَ

[172] Ibn Kathir, *Op,cit,* juz 3, h. 1954-1955.

> *Maksudnya: Kamu diwajibkan, apabila seseorang dari kamu hampir mati, jika ia ada meninggalkan harta, (hendaklah ia) membuat wasiat untuk ibu bapa dan kaum kerabat dengan cara yang baik (menurut peraturan ugama), sebagai suatu kewajipan atas orang-orang yang bertaqwa.*

HAMKA menafsirkan ayat di atas menjelaskan kedudukan hukum wasiat yang terdapat dalam ayat tersebut. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat huraian berikut ini:

> Ayat di atas membicarakan soal orang yang mati terbunuh dan bukan qishash. Senafas dengan urusan kematian maka Tuhan menerangkan lagi apa yang patut diperbuat oleh orang yang hampir mati. Satu waktu orang ditimpa sakit dan dia sendiri kadang-kadang telah merasa bahwa sakitnya itu adalah saat yang penghabisan didunia. Satu waktu orang pun merasa dirinya sudah tua, sudah dekat masanya dia meninggal dunia. Pada saat yang demikian Tuhan menganjurkan meninggalkan wasiat.[173]

Selanjutnya HAMKA menafsirkan ayat di atas yaitu: Patut juga kita ketahui perbedaan pendapat para ulama mengenai ayat wasiat ini. Sebagian ulama berpendapat bahwa ayat wasiat ini tidak berlaku lagi setelah turun ayat lain yang termaktub dalam surat an-Nisa yang telah jelas menyatakan pembagian warisan terhadap ibu dan bapa telah ada ketentuan bagiannya. Maka semua keluarga dekat telah mendapat pembagian waris, kata ulama itu tidak lagi terkena oleh ayat ini. Jadi ayat ini mansukh. Karena ada hadits yang diriwayatkan oleh Turmuzi yaitu" *Tidak ada wasiat untuk waris".*

Tetapi sebagian ulama lain mengatakan bahwa ayat ini tetap berlaku, yaitu untuk orang yang mampu, orang yang harta bendanya banyak. Karena di dalam ayat ini harta benda itu bukan disebut *al-Mal* tetapi *khairan.* Arti *khairan* adalah baik. Maka kalau dikatakan si fulan meninggalkan *khairan*, yang dimaksud adalah kekayaan yang banyak. Pendapat ini mereka kuatkan dari sebuah riwayat dari Ibn Abi Syaibah bahwa seseorang bermaksud hendak membuat wasiat, lalu dia minta nasehat kepada ummul mukminin Aisyah r.a. Maka bertanyalah beliau berapa banyaknya harta engkau? Dia menjawab: Ada tiga ribu. Lalu beliau tanyakan pula: Berapa anak-anak engkau? Orang itu menjawab: Ada empat. Lalu ibu orang yang beriman itu berkata: Memang Allah

---

[173] HAMKA (1965), VOL II *Op.cit*. hlm. 112-113.

menyatakan jika engkau meninggalkan *chairan* hendaklah berwasiat. Tetapi harta engkau ini sedikit. Sebab itu tinggalkan itu buat anak-anak mu, itulah yang lebih baik.[174]

Selanjutnya, dalam penafsiran ayat ini HAMKA mengutip hadits riwayat al-Baihaqi, Ali bin Abi Thalib dan Turmuzi yang menyatakan ayat ini tetap berlaku bagi orang yang memiliki banyak harta.

Berdasarkan penafsiran di atas nampak sekali HAMKA dipengaruhi oleh al-Ma'thur. Awalnya menafsirkan ayat ini dengan ayat al-Qur'an surah an-Nisa' dengan hadits Turmuzi, Aisyah r.a. dan Ali bin Abi Thalib. Pada akhir penafsiran ayat di atas setelah memberi argumen yang tepat berdasarkan riwayat-riwayat HAMKA menyumpulkan ayat ini tidak mansukh. Ertinya tetap wajib melakukan wasiat. Menurutnya bagi golongan orang kaya, sebagai perimbangan bagi yang miskin antara ibu, bapa dan saudara-saudaranya. Di sini terlihat bahwa lebih banyak Ma'thur yang dipengaruhi penafsiran HAMKA berbanding ra'yi.

C. Tafsir al-Misbah

1. Riwayat Hidup Penulis Tafisr al-Misbah

Prof. Dr. Muhammad Quraish Shihab adalah seorang cendekiawan muslim dalam ilmu Al-Qur'an dan bekas Menteri Agama pada masa Kabinet Pembangunan VII (1998). Beliau dilahirkan di Rappang, Sulawesi Selatan, pada 16 Februari 1944. Ayahnya Abdurrahman Shihab adalah guru besar dalam bidang tafsir. Seringkali ayahnya mengajak anak-anaknya duduk bersama. Pada saat inilah ia menyampaikan nasihat-nasihat keagamaannya. Dari nasihat itulah yang membuatkan timbulnya benih kecintaan Quraish Shihab terhadap pengajian ilmu Al-Qur'an. Abang kandung kepada Alwi Shihab yaitu bekas Menko Kesra pada kabinet Indonesia Bersatu ini kemudiannya melanjutkan pendidikan dasarnya di Ujung Pandang. Setelah itu, Quraish Shihab melanjutkan pendidikan tingkat menengah di Malang, Jawa Timur, juga menjadi santri di pondok pesantren Darul Hadits Al-Faqihiyyah.[175]

Pada tahun 1958, Quraish Shihab berangkat ke Kaherah, Mesir, dan diterima di kelas II Thanawiyah Al-Azhar. Karena benih kecintaan terhadap

---

[174] *Ibid*,.hlm. 113.
[175] Quraish Shihab (2004), *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung : PT. Mizan Pustaka. hlm. ii-iv.

pengajian ilmu Al-Qur'an telah tersemai di jiwanya, maka ketika belajar di Universiti Al-Azhar, ia bersedia mengulang setahun untuk mendapatkan kesempatan melanjutkan pengajian di jurusan tafsir, walaupun jurusan-jurusan lainnya pada fakulti lain sudah terbuka luas untuknya. Pada tahun 1967, beliau meraih gelaran Lc (SI) dari pada Fakulti Usuluddin dalam jurusan tafsir dan hadith Universiti Al-Azhar. Kemudian beliau menyambung pendidikan di fakulti yang sama dan pada tahun 1969 berjaya meraih gelar Master khusus dalam bidang tafsir al-Qur'an dengan tesis yang berjudul "al-I'jaz al-Tasyri'i li al-Qur'an al-Karim". Setelah menumpukan dalam bidang tafsir al-Qur'an di Universiti Al-Azhar tersebut, beliau semakin menyedari bahwa pilihannya selama ini sangat tepat. Juga betapa besar keperluan umat manusia akan Al-Qur'an dan penafsiran keatasnya.

Sekembalinya ke Indonesia, Quraish Shihab dilantik untuk menjadi Wakil Rektor bidang Akademik dan Kemahasiswaan pada Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Alauddin, Ujung Pandang. Selain itu beliau juga memegang jawatan di jabatan lain, baik di dalam lingkungan kampus seperti Koordinator Perguruan Tinggi Swasta Wilayah VII Indonesia Bagian Timur, maupun di luar kampus seperti Pembantu Pimpinan Kepolisian Indonesia Timur dalam bidang pembinaan mental. Selama di Ujung Pandang. Ia juga pernah melakukan beberapa penelitian, antara lain penelitian dengan "Penerapan Kerukunan Hidup Beragama di Indonesia Timur (1975)" dan "Masalah Wakaf Sulawesi Selatan" (1978).[176]

Pada tahun 1980, Quraish kembali ke Kaherah dan melanjutkan pendidikannya lagi di Universiti Al-Azhar. Pada tahun 1982, beliau berjaya meraih gelaran doktornya dalam ilmu al-Qur'an dengan disertasi yang berjudul "*Nazhm Al-Durar li Al-Biqa'iy, Tahqiq wa Dirasah*", beliau lulus dengan yudisium Sumna Cum Laude disertai penghargaan tingkat I ("*mumtaz ma'a martabat al-Syaraf al'ula*"). Setelah pulang ke Indonesia, sejak tahun 1984 Quraish telah ditugaskan di Fakulti Usuluddin dan Fakulti Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Selain itu di luar kampus, ia juga menjabat sebagai Ketua Majlis Ulama Indonesia (MUI) Pusat (sejak 1984), anggota Lajnah Pentashih Al-Qur'an Departemen Agama (sejak 1989), dan anggota Badan Pertimbangan Pendidikan Nasional (sejak 1989). Ia juga aktif di beberapa organisasi profesional seperti menjadi pengurus perhimpunan ilmu-ilmu syari'ah, pengurus konsortium ilmu agama dalam Departemen Pendidikan dan

[176] Blogspot Suwandi, **http:// Suwendi-online. Blogspot. Com** Quraish-Shihab – Ulama-Dokter-Ilmu 22 Juni 2009.

Kebudayan, dan Asisten Ketua Umum Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI).[177] Di tengah-tengah kesibukan tersebut, beliau juga terlibat dengan berbagai kegiatan ilmiah di dalam maupun luar negeri. Quraish Shihab juga aktif dalam kegiatan menulis. Beliau menulis dalam surat khabar Pelita, setiap hari Rabu dan menulis dalam ruangan "*Pelita Hati*". Beliau juga menjadi penulis dalam ruangan "*Tafsir Al-Amanah*" yang diterbitkan setiap dua minggu sekali, (Amanah) yang terbit di Jakarta. Selain, itu beliau juga tersenarai sebagai anggota Dewan Redaksi majalah Ulumul Qur'an dan Mimbar Ulama yang keduannya terbit di Jakarta. Selain penglibatannya untuk berbagai buku suntingan dan jurnal-jurnal ilmiah, beliau turut menerbitkan beberapa buku, seperti tafsir Al-Manar, keistimewaan dan kelemahannya (Ujung Pandang, IAIN Alauddin, 1984, Filsafat Hukum Islam (Jakarta, Departemen Agama, 1987), dan Mahkota Tuntunan Ilahi (Tafsir Surah Al-Fatihah) (Jakarta, Untagma, 1988)

2. Sejarah Penulisan Tafsir al-Misbah

Al-Misbah adalah salah satu karya Quraish Shihab, seorang Doktor Tafsir lulusan Al-Azhar, Mesir. Tafsir ini mulai ditulis pada 04 Rabi'ulawal tahun 1429 H. Bertepatan dengan tarikh 18 Jun tahun 1999. Jika dibandingan dengan tiga tafsir sebelumnya, Tafsir Al-Misbah adalah tafsir yang terkini. Ketika itu Quraish sedang menetap di Mesir sebagai Duta Indonesia di Mesir, Somalia dan Jibuti pada masa pemerintahan B.J Habibie. Menurut Quraish, Mesir memang tempat yang tepat untuk menulis tafsir, karena piramid itu memiliki iklim ilmiah yang sangat subur, mengingat banyaknya universiti yang terkemuka di peringkat antarabangsa dan perpustakaan-perpustakaan besar serta para ulama terkenal.[178]

Latar belakang penulisan tafsir ini, adalah karena beliau ingin membantu manusia untuk memperdalami pemahaman dan penghayatan mengenai Islam dan mahu menjadikan tafsir ini sebagai pelita bagi umat Islam yang menghadapi berbagai persoalan hidup. Beliau melihat bahwa, masyarakat Islam dewasa ini mengagumi Al-Qur'an. Tetapi sebagian kita hanya memahami al-Quran itu hanya untuk dibaca saja. Ramai orang yang tidak memahami al-Qur'an dengan baik dan benar. Walaupun demikian, terdapat juga orang yang berminat untuk mendalaminya walaupun terpaksa menghadapi halangan yang

---

[177] http :/ / www.ghabo. com/gpedia/index.php/Quraish Shihab / 22 Jun 2009
[178] http:/ / dwisri. Multiply. Com / journal /item/ 14/kitab-kitab tafsir lokal / 22 Jun 2009

tidak mudah untuk diatasi, seperti keterbatasan dari segi waktu atau kecetekkan ilmu maupun ketiadaan buku rujukan yang sesuai, samaada sesuai dari segi maklumat, yang jelas dan cukup, tetapi tidak berkepanjangan.[179]

Quraish Shihab menyedari bahwa kewajiban para ulama' lah untuk memperkenalkan al-Qur'an dan menyebarkan isi kandungannya kepada masyarakat yang memerlukannya. Memang para pakar al-Qur'an telah berhasil melahirkan beberapa metode dan cara mengeluarkan isi kandungan al-Qur'an. Salah satu diantaranya adalah dengan menggunakan metode mawdu'i atau disebut juga metode tematik, metode ini dilihat dapat menghuraikan makna-makna ayat al-Qur'an itu secara lebih terperinci dan menyeluruh mengikut tema-tema yang dibicarakan. Metod ini lahir setelah para pentafsir menyedari bahwa metode yang diterapkan sebelumnya banyak membuang waktu, bahkan kadang-kadang ia memberikan maklumat yang tidak diperlukan oleh pembacanya. Karena kebanyaknya tema yang terdapat dalam kitab suci umat Islam ini, maka tentu saja pengenalan menyeluruh tidak mungkin terpenuhi, paling tidak, hanya pada tema-tema yang dibahas itu. Dengan demikian, kesulitan dan harapan masyarakat tadi, belum juga terselesaikan.[180]

Pada tahun 1997 penulis menerbitkan Tafsir Al-Qur'an Al-Karim, yang terdiri dari 24 surah, dengan menggunakan metod *tahlili* yakni menafsirkan ayat demi ayat sesuai dengan susunannya dalam setiap surah. Penekanannya adalah kepada pengertian kosa kata dan ungkapan-ungkapan al-Qur'an dengan merujuk kepada pandangan pakar bahasa, kemudian memperhatikan bagaimana kosa kata atau ungkapan itu digunakan oleh Al-Qur'an.

Sebenarnya dengan menggunakan cara ini menyebabkan berlakunya banyak pengulangan dan ini tetap menyulitkan para pembaca untuk memahaminya. Jika kandungan ayat atau tujuan ayat atau sesuatu surah itu sama atau mirip dengan ayat atau surah yang telah ditafsirkan, akan mengakibatkan waktu yang panjang untuk memahami dan mempelajari kitab suci ini. Oleh karena itu penulis memaparkan kosa kata sebanyak mungkin mengikut kaedah-kaedah tafsir yang menjelaskan makna ayat sekaligus agar dapat digunakan untuk memahami ayat-ayat lain yang tidak ditafsirkan.[181]

[179] Ibid,.
[180] Quraish Shihab (2007), *Tafsir Al-Misbah : Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an,* cet. IX, Bandung : Lentera Hati, hlm. v-vi
[181] *Ibid,*. hlm. ix

Melalui metod ini kurang menarik minat orang awam, karena mereka terpaksa memahami penjelasan yang berjela-jela panjangnya.

Dalam usaha menyusun Tafsir al-Misbah, beliau terus berusaha mengeluarkan pembahasan dalam setiap surah dengan menggunakn tema surah itu. Karena bagi pandangan beliau apabila kita mampu mengeluarkan tema sesuatu surah itu, maka secara umumnya kita dapat melihat apa yang ingin diceritakan didalam setiap surah itu. Dengan mengeluarkan tema setiap surah dapat menunjukkan betapa serasinya ayat-ayat setiap surah dengan temanya. Ini akan dapat membantu orang ramai untuk memahami apa yang ada dalam setiap surah itu.

Tafsir Al-Misbah terdiri dari 15 jilid, setiap jilid mengandungi beberapa surah. Dalam pengantar tafsirnya Quraish menjelaskan mengenai makna dan pentingnya tafsir bagi orang muslim. Ia juga menjelaskan bahwa tafsir yang ditulis tidak sepenuhnya hasil ijtihad dirinya. Akan tetapi beliau juga merujuk kepada beberapa tafsir terdahulu, seperti *Tafsir Tantawi, Tafsir Mutawalli' Sya'r*awi*, Tafsir fi Zil*ali *al-Qur'*a*n, Tafsir Ibnu 'Asyur dan Tafsir Tabataba'i.* Namun menurut Quraish, tafsir yang paling berpengaruh dan banyak dirujuk dalam Al-Misbah adalah Tafsir Ibrahim Ibn *'Umar al-Biqa'i*, seorang mufasir yang berasal dari Lebanon dan meninggal pada tahun 885 H bersamaan 1480 M. Tafsir inilah yang menjadi bahan disertasinya ketika ia menyelesaikan pengajian kedoktornya di Al-Azhar.[182]

Ketika memulakan penulisan tafsirnya, Quraish akan memberikan kata-kata aluan dahulu pada setiap awal surah yang mana ianya mengadungi tujuan dan tema surah tersebut. Karena menurutnya jika seseorang sudah mampu memahami tema utama sesuatu surah itu maka secara umumnya ia akan dapat memahami kandungan utama setiap surah itu. Kemudian beliau membahagikan pula surah itu kepada beberapa kelompok ayat. Umpamanya bagi Surah al-Fatihah beliau membahagikan surah ini kepada 2 bagian, yaitu bagian pertama termasuk ayat 1-4 dan bagian kedua ayat 5-7, pembagian ayat ini berdasarkan kepada hubungkait yang terdapat antara ayat. Tafsir Al-Misbah mendapat maklum balas yang sangat bagus dari masyarakat. Pada bulan September Tahun 2007 tafsir ini telah mengalami lapan kali ulang cetak.[183]

3. Qurash Shihab dan Tafsir Ulama Klasik

---

[182] *Ibid*,. hlm.xiii
[183] http:/www.ghabo.com/gpedia/index.php/Quraish Shihab /22 Jun 2009

a. Ayat Mengenai Ibadah

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ حَتَّىٰ

تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟

ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ

أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا

فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu sholat, sedangkan kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan, (jangan pula hampiri masjid) sedang kamu dalam keadaan junub (301), kecuali sekadar berlalu saja, hingga kamu mandi. dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, Kemudian kamu tidak mendapat air, Maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci); sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pema'af lagi Maha Pengampun.

Surah an- Nisaa’ : 43

Quraish Shihab mentafsirkan ayat ini seperti mana berikut: Wahai orang-orang yang beriman, yakni yang membenarkan dengan hatinya apa yang diajarkan oleh Allah dan Rasul-Nya, bermula dari mengesakan-Nya dan tidak mempersekutukan-Nya dengan sesuatu pun, janganlah kamu mendekati sholat, yakni melaksanakannya, sedang kamu dalam keadaan mabuk, yakni hilang atau berkurang kesadaranmu akibat minuman keras dan seumpamanya, sebagaimana yang terjadi kepada rakan-rakanmu yang mabuk sehingga membaca ayat-ayat al-Quran dalam sholat mereka dengan keliru dan tanpa sadar. Ini karena hendaklah kamu melaksanakan sholat dengan khusyu’ dan dalam keadaan kamu sedar supaya kamu mengetahui apa yang kamu ucapkan, dan tidak juga

dibenarkan bagi kamu menghampiri masjid dalam keadaan junub, baik akibat pertemuan alat kelaminmu dengan alat kelamin lawan jenismu, ataupun karena keluar air mani dengan sebab-sebab lainnya, kecuali jika sekadar melaluinya saja, hingga kamu mandi junub.

Dan jika kamu sakit yang menjadikan kamu khuatir bila mandi akan menambah parah penyakitmu atau melambat kesembuhanmu, atau kamu sedang dalam perjalanan yang jaraknya menyulitkan, atau salah seorang dari kamu kembali dari tempat yang rendah, yakni buang air atau keluar najis dari salah satu kedua alat pengeluarannya, dubur dan kemaluan, atau kamu telah menyentuh perempuan, atau perempuan menyentuh laki-laki dengan persentuhan kulit dengan kulit, lebih-lebih lagi apabila bertemu dua alat kelamin yang berbeda, lalu kamu tidak mendapati air, baik karena tidak ada atau tidak dapat kamu gunakan karena sakit atau digunakan memenuhi keperluan makhluk hidup yang mendesak, maka bertayamumlah dengan debu, yakni tanah yang baik, suci, maka untuk melaksanakan tayamum itu, sapulah wajah kamu dengan tanah itu, setelah memukul kedua telapak tangan ke tempat di mana tanah berada, dan setelah itu sapu pula kedua tangan kamu hingga pergelangan atau hingga siku setelah sekali lagi memukulkan kedua telapak tangan kamu ke tanah. Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf sehingga Dia tidak menjatuhkan saksi atas kesalahan-kesalahan kamu, Allah Maha Pengampun atas kesalahan-kesalahan kamu.

Ayat di atas mengandung dua hukum. Pertama, larangan melaksakan sholat dalam keadaan mabuk, dan kedua, larangan mendekati masjid dalam keadaan junub. Ada juga yang memahaminya dalam erti larangan mendekati tempat sholat – yakni masjid – dalam keadaan mabuk dan junub, dan dengan demikian ia hanya mengandung satu hukum saja.[184] Lafaz *Sukara* diterjemahkan dengan mabuk adalah bentuk jamak dari *Sakara*. Pada mulamya lafaz ini berarti membendung. Air yang mengalir deras jika dibendung akan tertahan atau mencari tempat penyaluran yang lain. Seorang yang meminum minuman keras fikirannya akan terbatas, tidak berfirkir secara normal, dan boleh melakukan hal-hal yang tidak sepatutnya. Seorang yang mabuk tidak sah sholatnya sehinggalah ia sedar, demikian juga halnya dengan seorang yang sangat mengantuk tidak diharuskan untuk bersholat, karena ketika itu kemungkinan besar dia tidak menyadari apa yang dia lakukan. Imam Bukhari meriwayatkan bahwa Nabi sa.w. bersabda, "Jika salah seorang di antara kamu

[184] Quraish Shihab' *Op. cit*, Jil. II, hlm. 451

mengantuk dan akan sholat, maka hendaklah dia (pergi) tidur sehingga hilang ngantuknya, karena jika salah seorang di atara kamu sholat dalam keadaan mengantuk maka dia tidak tahu, boleh jadi dia bermaksud beristighfar, tetapi dia mengutuk dirinya sendiri.

Firman-Nya *Au ja a ahadun minkum min al-ghaith* yang dimaksudkan adalah membuang hajat. Kata *ghaith* pada mulanya berarti tempat yang rendah, karena biasanya sesuatu yang berada di tempat yang tinggi mudah terlihat, seperti bendera misalnya, berbeda dengan tempat yang rendah. Pada masa lalu mereka memilih tempat yang rendah untuk membuang hajat agar mereka tidak mudah dilihat orang. Gaya penulisan yang digunakan dalam ayat ini mengajarkan kita bagaimana seharusnya menggunakan kata-kata sopan dalam menghuraikan hal-hal yang seharusnya dirahsiakan. Ini adalah untuk menghindarkan perasaan malu dan aib bagi seseorang itu apabila perkara yang tidak sepatutnya diketahui oleh orang lain tersebar.

Manakala lafaz *Lamastum al-nisa'* yang di atas diterjemahkan dengan kamu menyentuh perempuan, yang difahami oleh Imam Syafi'i dalam erti kata bersentuhan kulit lelaki dan perempuan yang bukan mahram, baik dengan syahwat maupun tidak, Imam Malik mengisyaratkan persentuhan itu dengan syahwat, atau dengan tujuan membangkitkan syahwat; sedangkan Abu Hanifah menilai bahwa persentuhan dimaksud adalah hubungan seks, sehingga sekadar persentuhan kulit dengan kulit walaupun dengan syahwat tidak membatalkan wuduk.

Firman-Nya *fa lam tajidu ma an* yang diterjemahkan dengan lalu kamu tidak mendapat air, difahami oleh majoriti ulama dalam erti kata syarat bagi empat hal yang disebut sebelumnya, yaitu sakit, dalam perjalanan kembali dari membuang hajat dan bersentuhan dengan wanita (lawan seks). Dengan demikian, keempat kelompok itu baru dibenarkan bertayamum jika tiada air, ataupun bagi mereka yang tidak boleh terkena air di sebabkan sakit atau selainnya maka bolehlah bertayamum. Ada juga yang memahaminya sebagai syarat bagi ketiga kelompok yang disebut terakhir, sekaligus memahami bahwa yang dimaksudkan dengan tidak mendapat air adalah untuk mandi dan berwudu' benar-benar tidak ada atau tidak dapat digunakan. Syeikh Muhammad Abduh memahami syarat tersebut tidak berlaku bagi dua yang pertama, yaitu yang sakit dan musafir, dalam erti bagi mereka baik menemukan air, lebih baik dari yang tidak menemukannya, maka mereka dapat bertayamum, yaitu sakit yang memberatkan seseorang untuk menggunakan air, demikian juga dalam

perjalanan, lebih lagi bagi masyarakat Arab ketika itu yang seringkali melakukan perjalanan di tengah padang pasir.

Lafaz *Sha'idan* yang di atas diterjemahkan dengan tanah, oleh Imam Syafi'i dan difahami dalam erti tanah yang dapat menyuburkan tumbuhan, ini antara lain karena kata tersebut disertai dengan kata *Thaiyban* yang bukan saja dipahami dalam makna suci, tetapi juga berpotensi menumbuhkan tumbuhan, sesuai firman-Nya: "Dan tanah yang baik, tanaman-tanamannya tumbuh subur dengan izin Allah" (QS. al-A'raf : 58). Imam Hambali juga memahaminya dalam erti tanah, bukan selainnya. Kedua Imam mazhab tersebut juga berpegang kepada hadith Nabi s.a.w. yang menyatakan: "Kita di istimewakan atas (umat) manusia yang lain dalam tiga hal; shaf kita seperti barisan shaf malaikat, bumi dijadikan buat kita semua sebagai masjid (tempat sujud) dan tanahnya sebagai penyucian jika kita tidak mendapatkan air" (HR. Imam Muslim).[185]

Sementara ulama klasik seperti Ibn Kathir menafsirkan ayat ini dengan menukilkan riwayat-riwayat sahabat dan dan tabi'in ahli tafsir. Ketika menghuraikan potongan ayat, ia seperti biasanya melakukan dengan menyebutkan pengertian kata-kata yang terdapat didalamnya secara Iughawi dan kemudian menguatkan dengan hadith-hadith dan pendapat para ahli tafsir dikalangan sahabat dan tabi'in, ini dapat dilihat contohnya ketika ia menafsirkan kata وإن كنتم مرضى boleh tayammum bagi seseorang yang sakit yang

---

[185]Imam Abu Hanifah memahaminya dalam erti segala sesuatu yang merupakan bagian dari bumi, sehingga termasuk pula pasir, batu, dan semacamnya selama ia tidak najis. Imam Malik lebih memperluas pengertiannya sehingga memasukkan pula pepohonan, tumbuhan dan semacamnya dalam pengertian kata Sha'idan. Beliau memahami kata ini dalam erti segala sesuatu yang menonjol di permukaan bumi. Pakar tafsir dan hukum, al-Qurthubi, setelah mengemukakan perbedaaan pendapat di atas menyimpulkan bahwa: Tidak ada perbedaan pendapat ulama mengenai bolehnya betayamum dengan tanah yang suci dan dapa menumbuhkan tumbuhan, bukan tanah yang dipindahkan atau ditegakkan pada sesuatu. Ulama juga sepakat tidak memperkenankan bertayamum dengan emas murni, perak, mutiara, makanan (seperti roti atau daging), tidak juga dengan barang-barang yang najis. Adapun barang tambang selain yang disebutkan di atas, maka dibenarkan oleh mazhab Malik, tetapi dilarang oleh mazhab Syafi'i.Lihat. Quraish Shihab (2007). *op.cit*.,Jil. II, hlm. 453-454.

tidak boleh kena air.[186] Menurut Ibn Kathir yang demikian adalah yang berdasarkan pengertian ayat secara umum. Sedangkan menurut satu riwayat yang bersumberkan dari Mujahid lafaz مرضى sakit yang dimaksudkan dalam ayat ini adalah seorang yang tidak sanggup berdiri dan tidak ada orang lain yang melayaninya untuk berwudu' . Sedangkan kata أو لمستم beliau menafsirkan adalah jimak *(menggauli*) isteri berdasarkan beberapa riwayat di antaranya berpandukan hadith Ali, Ibn Abbas Ibn Jarir, Aisyah, dan lain-lain.

Pada tempat-tempat tertentu ia juga menggunakan syait-syair sebagai pendukungnya. Hal ini dapat diperhatikan misalnya ketika ia menjelaskan lafaz tayammum.[187] Mengunakan syair-syair sebagai pendukung untuk memahami suatu lafaz dalam ayat al-Qur'an memang merupakan hal yang lazim dalam tafsir, karena syair telah dianggap ekspresi bahasa yang baik dalam kehidupan bangsa Arab. Meskipun bangsa Arab sebelum Islam dikenal sebagai bangsa jahiliyah (dari segi aqidah, hukum dan akhlak), mereka sejak lama sebelum kedatangan Islam telah dapat membangun dengan peradaban bahasan yang mempesona. Sehingga bahasa menjadi sangat penting dalam kebudayaan mereka.[188]

Kalau diperhatikan ayat diatas secara tidak langsung membicarakan mengenai bersuci terlebih dahulu menyebutkan larangan mendekati sholat dalam keadaan mabuk. Oleh karena itu dalam memberi komentar terhadap ayat ini, Ibn Kathir terlebih dahulu menghuraikan hukum mengenai minuman keras. Ia menukilkan sejumlah riwayat mengenai latar belakang turunnya ayat ini yang berhubungan dengan masalah-masalah minuman keras *(khamr*) pada masa awal Islam. Disini saja ia menukilkan tidak kurang sepuluh riwayat dan sejumlah pendapat ulama tafsir dari kalangan sahabat dan tabi'in.[189]

Perhatian selanjutnya difokuskan pada hukum memasuki masjid bagi orang yang berjunub. Sedangkan pada bagian terakhir, penekanan diberikan kepada masalah tayamum. Tiga masalah inilah yang menjadi pembahasan utama Ibn Kathir dalam menafsirkan ayat tersebut. Riwayat-riwayat yang disebutkan mengenai khamr hanyalah berkenaan dengan masalah-masalah yang perlu dijelaskan untuk memahamkan para sahabat serta megambil kira tindak balas mereka terhadap larangan tersebut. Ia tidak memberikan komentar lebih

[186] Ibn Katsir (t.t.), *Tafsir Ibn Katsir,* Jil. I, Semarang: Thaha Putra, hlm. 502

[187] *Ibid,* hlm. 504

[188] Mustafa Dibu al-Bigha dan Muhyi al-Din Dibu Matsu (1996), *al-Wadlah Fi 'Ulum al-Quran,* Damsyiq: Dar al-Ulum al-Insaniyah, hlm. 257.

[189] Ibn Katsir (t.t.), *Op. cit,* hlm. 500

jauh mengenai masalah ini. Namun demikian, setelah mengambil pendapat al-Dhahak yang menyatakan bahwa larangan mabuk dalam pengertian tertidur; ia membantah pendapat tersebut setelah menyebutkan juga bantahan yang dikemukakan oleh Ibn Jarir. Larangan ini, menurut Ibn Kathir, boleh jadi merupakan larangan minum minuman keras secara keseluruhan, bukan hanya ketika hendak melaksanakan sholat saja.[190] Disini beliau mengqiyaskan kalimat **ماتقولونحتى تعلمون** (sampai kamu mengetahui apa yang kamu ucapkan) dengan kalimat **ولا نموتن إلا وأنتم مسلمون** (jangan kamu mati kecuali dalam Islam). Larangan mati kecuali dalam Islam, tidak berarti bahwa semua orang boleh bermain-main dalam kekafiran terlebih dahulu, dan hanya menganggap untuk mati perlu dalam islam. Akan tetapi maksud ayat tersebut adalah semua manusia dituntut untuk hidup dan mati dalam islam, dan terutama sekali bagi mereka yang selalu berada dalam islam agar mempertahankan keislamannya sehingga mati.[191]

Ibn Kathir dalam membahaskan masalah terakhir ini telah terpesong dari menggunakan metode *bi ma`thur*. Dia telah menggunakan pemikirannya dalam mengemukakan suatu pendapat, sedangkan pemikiran itu sendiri merupakan salah satu ciri khas tafsir *bi ra`yi* . Ini dapat difahami bahwa beliau tidak sepenuhnya terikat dengan metode *bi ma`thur.* Oleh yang demikian pada satu-satu tempat tidak ada perbedaan antara tafsir klasik dan tafsir moden.

Bagian selanjutnya membincangkan tentang waktu sholat yang termaktub dalam surat Al-Isra’ ayat 78 :

أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِۖ إِنَّ

قُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ كَانَ مَشۡهُودٗا ﴿٧٨﴾

Dirikanlah shalat dari sesudah matahari tergelincir sampai gelap malam dan (dirikanlah pula shalat) subuh. Sesungguhnya shalat subuh itu disaksikan (oleh malaikat).

Surah al-Isra’ : 78

[190] *Ibid.,*
[191] I*bid.*

Quraish Shihab menafsirkan ayat ini sebagai berikut Lafaz *Liduluki* berasal dari perkataan (دلك) dan apabila dikaitkan dengan matahari, seperti bunyi ayat ini, maka ia berarti tenggelam, atau menguning, atau tergelincir dari tengahnya. Ketiga makna ini ditampung oleh kata tersebut, dan dengan demikian ia mengisyaratkan secara jelas dua kewajiban sholat, yaitu Zuhur dan Maghrib, dan secara tersirat ia mengisyaratkan juga mengenai soat Asar, karena waktu Asar bermula ketika matahari menguning. Ini dikuatkan lagi dengan gaya bahasa yang digunakan dalam ayat di atas. Sehingga perintah melaksanakan sholat sampai (غَسَقِ ٱلَّيۡلِ) yakni kegelapan malam. Demikian tulis oleh al-Biqa'i. Ulama Syiah kenamaan, Tabataba'i, berpendapat bahwa kalimat (غسق الليل لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ) mengandung empat kewajiban sholat, yakni ketiga yang disebut al-Baqa'i dan sholat Isyak yang dimaksudkan dengan lafaz *ghasaq al-lail*. Pendapat yang sama ini dikemukakan juga oleh ulama-ulama lain.

Lafaz (غَسَق) pada mulanya berarti penuh. Malam dinamai *ghasaq al-lail* karena angkasa dipenuhi oleh kegelapannya. Air yang sangat panas atau dingin, yang panas dan dinginnya terasa menyengat seluruh badan, dinamakan juga *ghasaq*, demikian juga nanah yang memenuhi lokasi luka. Semuanya membawa makna kepenuhan. Firman-Nya: (قُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ)secara harfiah bacaan (al-Qur'an) di waktu fajar, tetapi ayat ini berbicara dalam konteks kewajiban sholat, maka tidak ada bacaan wajib pada saat fajar kecuali bacaan al-Qur'an yang dilaksanakan paling tidak dengan membaca al-Fatihah ketika sholat Subuh. Dari sini semua para pentafsir Sunnah atau Syi'ah menyatakan bahwa yang dimaksud dengan istilah ini adalah sholat Subuh. Penggunaan istilah khusus ini untuk sholat fajar karena ia mempunyai keistimewaan tersendiri, bukan saja karena ia disaksikan oleh para malaikat, tetapi juga karena bacaan al-Qur'an pada semua rakaat sholat Subuh dianjurkan untuk dilakukan secara jahar (suara yang terdengar juga oleh selain pembacanya). Di samping itu sholat Subuh adalah salah satu sholat yang terasa berat oleh para munafik karena waktunya pada saat nyaman tidur.[192]

Ulama klasik Ibn Kathir ketika menafsirkan ayat ini, beliau memulainya dengan nukilan-nukilan pendapat sahabat seperti Ibnu Abbas, Ibnu Mas'ud, Mujahid dan Al-Sya'bi. Tetapi nukilan-nukilan ini hanya berkenaan dengan

---

[192] Quraish Shihab (2007). Jil. VII, *Op. cit*, hlm. 533.

penjelasan kata-kata saja. Namun apa yang menariknya, ketika beliau menyimpulkan pengertian potongan ayat لدلوك الشمس إلى غسق الليل tiada satu pendapat ulama pun sama ada dari kalangan sahabat maupun tabi'in yang dijadikan sandaran. Beliau juga menyebutkan bahwa dalam potongan ayat tersebut mengandungi waktu-waktu sholat yaitu, Zuhur, 'Asar, Maghrib, dan 'Isyak.[193]

Namun dalam penjelasan-penjelasan selanjutnya, ketika beliau menghuraikan pengertian lafaz وقرآن الفجر (dan bacaan fajar), ia kembali lagi memenuhkan halaman karya tafsirnya dengan puluhan nukilan pendapat ulama atau riwayat dari pada sahabat. Untuk menghuraikan bagian akhir dari ayat diatas, yaitu mengenai kesaksian para malaikat terhadap sholat subuh, beliau mengambil riwayat-riwayat dari A'masy, dari Ibrahim, dari Ibnu Mas'ud, dan seterusnya sampai kepada Nabi. Ia juga mengutip riwayat-riwayat dari Al-Bukhari, Imam Ahmad, dari al-Tirmizi dan lain-lain, untuk menguatkan penafsirannya.[194]

Seterusnya mengenai menafsirkan ayat mengenai kewajiban puasa :

شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

(beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Al-Quran sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang

[193] Ibn Kathir (t.t.), *Op, cit*., Jil. III, hlm. 54
[194] *Ibid.,*

bathil). Karena itu, barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, Maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), Maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya kamu bersyukur.

Surah al-Baqarah: 185

Quraish Shihab menafsirkan ayat ini sepertimana berikut: Beberapa hari yang ditentukan, yakni dua puluh sembilan atau tiga puluh hari sepanjang bulan Ramadhan. Bulan tersebut dipilih karena ia adalah bulan yang mulia. Bulan yang di dalamnya diturunkan al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk serta pembeda yang jelas antara yang haq dan yang batil.

Al-Qur'an merupakan petunjuk bagi manusia dan kandungannya meliputi segala tuntunan yang berkaitan dengan aqidah, dan penjelasan-penjelasan mengenainya diperincikan oleh hukum-hukum syarak. Boleh juga dikatakan, al-Qur'an petunjuk bagi manusia, yakni al-Qur'an adalah kitab yang maha agung. Isi kandungannya meliputi semau aspek utama dalam kehidupan dan nilai-nilai universal di dalamnya, tetapi nilai-nilai itu dilengkapi lagi dengan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu, yakni keterangan dan perinciannya. Kewujudan Tuhan dan keesaan-Nya dijelaskan dengan membawa dalil-dalil pembuktiannnya, dan juga sifat-sifat dan nama-nama yang wajar disandang-Nya. Keadilan adalah prinsip utama dalam berinteraksi, al-Qur'an berhenti dalam memerintahkan atau mewajibkannya. Al-Qur'an juga ada menjelaskan masalah yang berlaku dalam kehidupan rumah tangga. Dengan demikian, menunjukkan al-Qur'an mengandungi petunjuk sekaligus membawa penjelasan mengenai petunjuk-petunjuk itu.

Oleh karena al-Qur'an diturunkan pada bulan Ramadhan, maka sangat dianjurkan untuk membaca dan mempelajari al-Qur'an sepanjang bulan Ramadhan itu, dan bagi yang mempelajarinya diharapkan dapat memperolehi petunjuk serta memahami dan menerapkan penjelasan-penjelasannya. Karena, dengan membaca al-Qur'an juga dapat menghadirkan diri dan hati untuk menerima petunjuk Ilahi karena membaca al-Qur'an itu termasuk dalam

makanan rohani yang memenuhi kalbunya. Bahkan jiwanya akan cerah, pikirannya akan jernih, sehingga ia mampu untuk membedakan antara yang haq dan yang batil.[195]

Untuk mengetahui kehadiran bulan Ramadhan adalah dengan melihat anak bulan dan apabila muncul kehadiran bulan sabit ketika Syawal adalah tanda berakhirnya puasa Ramadhan. Hari kesembilan dari bulan Dzulhijjah adalah hari wukuf di Arafah. Dan banyak kewajiban atau anjuran agama yang dikaitkan dengan bulan. Mengapa bulan, bukan matahari? manusia tidak dapat mengetahuinya, karena matahari berada di tengah-tengah dan memancarkan cahaya, dan ini tidak memberi tanda-tanda mengenai hari-hari yang berlalu atau yang sedang dan akan dialami manusia. Setiap hari, matahari muncul dan terlihat dalam bentuk dan keadaan sama, yang berbeda dengan bulan. Matahari hanya menunjuk perjalanan sehari, jika ia terbit maka itu tanda hari sudah pagi, jika telah naik sepenggalahan, maka ia menjelang tengah hari, dan bila terbenam, maka sehari telah berlalu, atau malam telah tiba.

Anda tidak dapat mengetahui keadaan siang melalui bulan, karena ia hanya dapat dilihat diwaktu malam, tetapi anda dapat mengetahui awal kehadiran bulan dengan melihatnya seperti sabit, seterusnya anda mengetahui hari-hari pertama bila melihatnya dalam bentuk yang lebih besar, sedang pertengahan bulan diketahui dengan melihatnya dalam bentuk purnama sempurna. Itulah yang telah di ceritakan di dalam al-Qur'an yang juga diakui oleh para ilmuwan, karena bulan memiliki manzilah-manzilah, dan setelah sampai ke manzilah terakhir dalam bentuk purnama ia kembali mengecil dan mengecil dan hingga menjadi dalam pandangan seperti tandang kering yang tua melengkung. (QS. Yasin : 39). Di sisi lain, perhitungan yang didasarkan pada matahari, menjadikan iklim dan suhu udara akan sama, atau paling tidak ia serupa sepanjang masa. Lama perjalanannya pun sejak terbit hingga terbenamnya akan sama. Di banyak kawasan, bulan Ogos setiap tahun beriklim panas, dan matahari lebih lama memancarkan cahaya dari pada pancaran cahayanya di bulan Disember dan Januari. Ini berbeda dengan perjalanan bulan yang setiap tahunnya berselisih sekitar 11 hari dari perjalanan matahari, sehinggakan pada tahun ini masyarakat A berpuasa di musim panas yang siangnya panjang, maka beberapa tahun mendatang mereka akan berpuasa di musim dingin yang siangnya pendek. Demikian bergiliran sehingga suatu ketika ia akan kembali lagi melalui waktu itu semula. Setelah menjelaskan hal di atas,

[195] Quraish Shihab, *Op.cit*. Jil. I, hlm. 404

ayat ini mengulangi kembali penjelasan yang lalu, yaitu barang siapa yang sakit atau dalam perjalanan lalu ia berbuka, maka wajiblah baginya berpuasa sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain.

Pengulangan ini penting agar tidak timbuk kekeliruaan dalam memberikan penjelasan terhadap kebolehan berbuka puasa ini. Ini karena allah juga tidak akan menyusahkan hamba-hambanya, dan memberatkan hambanya dalam perkara-perkara ibadah. Apatah lagi bagi mereka yang tidak mempunyai kemampuan untuk melaksanakannya. Keringanan untuk menggantikan puasa Ramadhan pada hari-hari lain juga dimaksudkan agar bilangan puasa 29 atau 30 hari dapat terpenuhi. Karena itu, lanjutan ayat di atas menyatakan, dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah juga kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepada kamu, supaya kamu bersyukur.[196]

Ibn Kathir menjelaskan bahwa Allah telah memuliakan bulan puasa lebih dari bulan-bulan yang lain dengan menurunkan al-Qur’an pada bulan tersebut. Penjelasan ini dikuatkan dengan hadith-hadith yang diambil dari berbagai riwayat. Dapat dikatakan bahwa penjelasan mengenai ayat ini berpandukan kepada dalil yang shahih dan benar. Namun ketika beliau menjelaskan kalimah “petunjuk bagi manusia dan keterangan-keterangannya mengenai petunjuk dan juga sebagai al-furqan“ ia tidak membawakan dalil-dalil dari *nas-nas* yang lain. Ia menyatakan bahwa potongan ayat di atas merupakan pujian terhadap al-Qur’an yang diturunkan oleh allah sebagai petunjuk bagi hati hamba-Nya yang beriman. Lafaz “*Bayyinat*” mempunyai makna: dalil dan hujah yang terang bagi orang yang memahaminya dan merenungkannya; juga beliau menjelaskan yang membedakan antara yang halal dengan yang haram.[197]

b. Ayat Mengenai Mua`malat.

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى

فَٱكۡتُبُوهُۚ وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَلَا يَأۡبَ كَاتِبٌ

---

[196] Ibid, hlm. 406

[197] Ibn Katsir (t.t.), *op.cit,* h. 216

أَن يَكۡتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُۚ فَلۡيَكۡتُبۡ وَلۡيُمۡلِلِ ٱلَّذِى عَلَيۡهِ
ٱلۡحَقُّ وَلۡيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبۡخَسۡ مِنۡهُ شَيۡـٔٗاۚ فَإِن كَانَ ٱلَّذِى
عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ سَفِيهًا أَوۡ ضَعِيفًا أَوۡ لَا يَسۡتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ
فَلۡيُمۡلِلۡ وَلِيُّهُۥ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ
فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ
ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ
وَلَا يَأۡبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْۚ وَلَا تَسۡـَٔمُوٓاْ أَن تَكۡتُبُوهُ
صَغِيرًا أَوۡ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقۡوَمُ
لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَرۡتَابُوٓاْۖ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةٗ
تُدِيرُونَهَا بَيۡنَكُمۡ فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَلَّا تَكۡتُبُوهَاۗ
وَأَشۡهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعۡتُمۡۚ وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٞ وَلَا شَهِيدٞۚ وَإِن
تَفۡعَلُواْ فَإِنَّهُۥ فُسُوقُۢ بِكُمۡۗ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ وَٱللَّهُ
بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ٢٨٢

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu

menuliskannya. dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah mengajarkannya, meka hendaklah ia menulis, dan hendaklah orang yang berhutang itu mengimlakkan (apa yang akan ditulis itu), dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah ia mengurangi sedikitpun dari pada hutangnya. jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, Maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur. dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). jika tak ada dua oang lelaki, Maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa Maka yang seorang mengingatkannya. janganlah saksi-saksi itu enggan (memberi keterangan) apabila mereka dipanggil; dan janganlah kamu jemu menulis hutang itu, baik kecil maupun besar sampai batas waktu membayarnya. yang demikian itu, lebih adil di sisi Allah dan lebih menguatkan persaksian dan lebih dekat kepada tidak (menimbulkan) keraguanmu. (Tulislah mu'amalahmu itu), kecuali jika mu'amalah itu perdagangan tunai yang kamu jalankan di antara kamu, Maka tidak ada dosa bagi kamu, (jika) kamu tidak menulisnya. dan persaksikanlah apabila kamu berjual beli; dan janganlah penulis dan saksi saling sulit menyulitkan. jika kamu lakukan (yang demikian), Maka Sesungguhnya hal itu adalah suatu kefasikan pada dirimu. dan bertakwalah kepada Allah; Allah mengajarmu; dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu.

Surah al-Baqarah: 282

Quraish Shihab dalam tafsirnya menyebutkan inilah ayat yang terpanjang dalam al-Qur’an, dan yang dikenal oleh para ulama dengan nama Ayat *al-Mudayanah* (ayat utang-piutang). Ayat ini antara lain membicarakan mengenai anjuran, atau menurut sebagian ulama, kewajiban menulis hutang-piutang dan mempersaksikannya di hadapan pihak ketiga yang dipercayai, sambil menekankan perlunya menulis hutang walau sedikit, disertai dengan jumlah ketetapan waktunya.

Ayat 282 ini dimulai dengan seruan Allah s.w.t. kepada kaum yang beriman, Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermuamalah tidak

secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menulisnya. Perintah ayat ini secara rasionalnya ditujukan kepada orang-orang beriman, tetapi yang dimaksud adalah mereka yang melakukan transaksi hutang-piutang, bahkan secara lebih khusus adalah yang berhutang. Ini agar yang memberi hutang merasa lebih tenang dengan penulisan itu. Karena menulisnya adalah perintah atau tuntunan yang sangat dianjurkan, walau pemiutang tidak memintanya.[198]

Selanjutnya Quraish Shihab menafsirkan potongan-potongan ayat ini yaitu: Lafaz (تَدَايَنتُم), yang di atas diterjemahkan dengan bermuamalah diambil dari lafaz (دَيْن). Lafaz ini memiliki banyak erti, tetapi makna setiap lafaz yang dihimpun oleh huruf-huruf kata *dain* itu (dal, ya dan nun) selalu menggambarkan hubungan antara dua pihak, salah satunya berkedudukan lebih tinggi dari pihak yang lain. Lafaz ini antara lain bermakna hutang, pembalasan, ketaatan dan agama. Kesemuanya menggambarkan hubungan timbal balik itu, atau dengan kata lain bermuamalah. Muamalah yang dimaksud adalah muamalah yang tidak secara tunai, yakni hutang-piutang. Ia diisyaratkan oleh penggunaan lafaz (إِذَا) pada awal permulaan ayat ini, yang lazim digunakan untuk menunjukkan kepastian akan terjadinya sesuatu.

Perintah menulis dapat meliputi perintah kepada kedua orang yang bermuamalah, dalam erti salah seorang menulis, dan apa yang ditulisnya diserahkan kepada mitranya jika mitra pandai tulis baca, dan bila tidak pandai, atau keduanya tidak pandai, maka mereka hendaknya mencari orang ketiga sebagaimana bunyi lanjutan ayat. Setelah menjelaskan mengenai penulisan, maka huraian berikut ini adalah berkaitan dengan persaksian, samaada dalam tulis menulis maupun selainnya.

Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki di antara kamu. Kata saksi yang digunakan ayat ini adalah (شَهِيدَيْن) bukan (شاهد). Ini berarti bahwa saksi yang dimaksud adalah benar-benar yang wajar serta telah dikenal kejujurannya sebagai saksi, dan telah berulang-ulang melaksanakan tugas tersebut. Dengan demikian , tidak ada keraguan dalam

---

[198] Quraish Shihab, *Op.cit*, Jil. I, hlm. 602

kesaksiannya. Dua orang saksi dimaksud adalah saksi-saksi lelaki yang merupakan anggota masyarakat muslim. Atau kalau tidak ada-demikian ahli-ahli dari Departemen Agama RI dan banyak ulama menterjemahkan dan memahami lanjutan ayat – atau kalau bukan – menurut hemat penulis–yakni kalau bukan dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu redhai, yakni yang disepakati oleh yang melakukan muamalah itu.[199]

Saksi dan penulis yang dimintai atau diwajibkan untuk menulis dan menyaksikan, tentu saja mempunyai berbagai kepentingan peribadi atau keluarga; kehadirannya sebagai saksi, dan atau tugasnya menulis, dapat mengganggu kepentingannya. Di sisi lain, mereka yang melakukan transaksi jual beli atau hutang piutang itu, juga mengalami kesulitan jika para penulis dan saksi itu menyelewengkan kesaksian atau menyalahi ketentuan penulisan. Karena itu Allah berpesan dengan menggunakan gaya bahasa yang dapat dipahami dan menujukan ayat itu kepada penulis saksi, kepada penjual dan pembeli, serta yang berhutang dan pemberi hutang. Permulaan ayat berikut yang menyatakan (وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ), dapat berarti janganlah penulis dan saksi memudharatkan yang bermuamalah, dan dapat juga berarti janganlah yang bermuamalah memudharatkan para saksi dan penulis.

Salah satu bentuk mudharat yang dapat dialami oleh saksi dan penulis adalah hilangnya kesempatan memperolehi rezeki, karena itu tidak ada salahnya memberikan mereka ganti rugi, sebagai imbalan jerih payah dan penggunaan waktu mereka. Di sisi lain, para penulis dan saksi sepatutnya tidak juga merugikan yang bermuamalah dengan memperlambat kesaksian, apalagi menyembunyikannya, atau melakukan penulisan yang tidak sesuai dengan kesepakatan mereka. Jika kamu, wahai para saksi dan penulis serta yang melakukan muamalah, melakukan yang demikian, maka sesungguhnya hal itu adalah suatu kefasikan pada dirimu.

Kefasikan terambil dari akar kata yang bermakna terkelupasnya kulit sesuatu. Kefasikan adalah keluarnya seseorang dari ketaatan kepada Allah s.w.t., atau dengan kata lain kedurhakaan. Ini berarti, siapa pun yang melakukan suatu aktiviti yang mengakibatkan kesulitan bagi orang lain, maka dia nilai durhaka kepada Allah serta dari ketaatan kepada-Nya.[200]

---

[199] *Ibid.*, hlm,.606
[200] *Ibid.*, hlm. 608- 609.

Dalam kehidupan beragama ibadah mahdhaf (Ritual) menempati kedudukan yang lebih tinggi karena sifatnya yang normatif dan formal, karena itu tidak menghairankan jika pembahasan terhadap ini baik didalam tafsir, hadith maupun fiqh tidak memberikan ruang gerak yang luas bagi pemikiran rasional dan lebih berpandukan hanya kepada sumber-sumber normatif semata.

Akan tetapi dalam bidang mu'amalah keadaanya jauh berbeda karena bidang ini lebih banyak menumpukan mengenai kehidupan dan interaksi diantara sesama manusia oleh karena itu dapat di selaraskan dalam perbincangan mengenai masalah ini akan lebih banyak memerlukan pemikiran-pemikiran rasional yang bersumberkan dari pengetahuan dan pengalaman manusia sendiri. Penafsiran Ibn Kathir terhadap ayat yang berkaitan dengan mu'malah juga dipengaruhi oleh pandangan-pandangan (ra'yi) dan justeru beliau lebih bertumpu pada pandangan semata-mata. Inilah yang akan diuji dalam pembahasan berikut ini.

Sebelum membahas bagian-bagian ayat tersebut Ibn Kathir telah mengutip sebuah riwayat yang mengisahkan mengenai penciptaan dan penetapan umumnya serta anak keturunannya. Dalam peristiwa tersebut di kerahkan juga kehadiran para malaikat untuk memberi kesaksian. Namun Ibn Kathir mengatakan bahwa hadith itu sangat gharib (334-1) ini mencerminkan sikap Ibn Kathir yang menghargai athar meskipun terdapat aturan-aturan yang beliau anggap tidak dapat diterima tapi tetap dinukilkan juga athar itu dalam tafsirnya.

Menurut Ibn Kathir perintah pertama yang terdapat dalam ayat ini merupakan bimbingan Allah s.w.t kepada hambanya yang beriman agar dalam bermu'amalah yang memerlukan banyak waktu tertentu supaya mereka membuat catatan agar tidak menimbulkan keraguan-keraguan dikemudian hari. Disini menunjukkan bahwa Ibn Kathir tidak membincangkan apakah perintah menulis tersebut wajib atau sunat tetapi yang menjadi perbincangannya adalah bimbingan di dalam bermu'amalah agar manusia berhati-hati dan memelihara amanah sesamanya[201]

Ada beberapa riwayat yang diambil oleh Ibn Kathir yang menjelaskan turunnya ayat ini namun ada penjelasan yang mempengaruhi terhadap pengertian ayat.Adapun perintah untuk menulis, Ibn Kathir mengambil dari

[201] Ibn Kathir, *Op.cit*, hlm. 334

sebuah hadith yang diriwayatkan oleh imiam Al-Bukhari dari Ibnu Umar di mana Rasulullah s.a.w bersabda: "Kami adalah bangsa yang ummi tidak pandai menulis dan tidak dapat menghitung". Oleh itu kesimpulan yang dibuat oleh Ibn Kathir menerusi hadith diatas ialah, mengenai hal ini ia mengatakan bahwa perintah menulis yang disuruh Allah hanyalah bagi perkara-perkara biasa yang terjadi di antara manusia dan hanya wajib bagi pandangan sebagian ulama' saja.

Setelah memberi ulasan mengenai bagian awal dari ayat tersebut, yaitu perintah untuk menulis perjanjian dalam jual beli, Ibn Kathir kemudiaanya mengambil beberapa pendapat mufasir lain yang berbeda dengannya seperti Abu Said al-Rabi' dan lainnya yang mana mereka berpendapat bahwa perintah tersebut adalah wajib. Tetapi kemudian dinasakhkan bagian ayat selanjutnya.

Setelah itu beliau turut membawa sebuah kisah mengenai dua orang Bani Israil yang mengadakan jual beli di mana ketika salah seorang di antaranya meminta kesaksian kepada yang lain, dan dia menjawab bahwa cukuplah Allah yang menjadi saksi dan temannya itu mengetahui hal tersebut. Kisah ini diungkapkan beliau secara panjang lebar dan terperinci dengan membawa sanadnya yang lengkap.[202]

Huraian yang dibuat oleh Ibn Kathir di sini kelihatannya lebih tertumpu kepada nilai moral dan etika, dan kurang mendapat perhatian pada aspek hukumnya, sehingga kita tidak akan menemukan penjelasan yang tegas dalam menetapkan sebuah aturan hukum.Ketika menjelaskan mengenai ayat yang berbicara tentang perintah berlaku adil bagi seorang yang menulis itu, Ibn Kathir tidak memberikan sebarang ulasan yang banyak dan hanya mengambil kata-kata dari Mujahid Atha' yang menegaskan kewajiban seorang penulis adalah untuk menulis perintah-perintah dan untuk melakukannya memang lebih banyak perlu kepada pembentukan perilaku dan sikap amanah, jujur serta adil.

Bagian yang menarik dari huraian yang dibuat oleh Ibn Kathir adalah ulasan mengenai kesaksian dua orang lelaki atau seorang lelaki, dua perempuan. Menurut beliau ini disebabkan oleh daya pemikiran perempuan lebih rendah. Untuk menyokong pendapatnya itu, Ibn Kathir telah membawa hadith yang diriwayatkan secara sahih oleh Bukhari dan Muslim dengan sanadnya yang lengkap. Dalam hadith itu secara harfiah memang ada di sebutkan dua orang wanita mengimbangi kesaksian seorang lelaki.

[202] *Ibid*., hlm. 335.

Ibn Kathir tidak memberikan penjelasan mengenai kandungan hadith diatas. Namun demikian beliau menegaskan bahwa kesaksian dua orang wanita semata-mata ditetapkan agar jika salah seorang diantaranya lupa diingatkan oleh yang lain. Beliau membantah pandangan yang melihat bahwa kualiti pemikiran lelaki dan wanita yang berbeda itulah yang merupakan penyebab dalam kesaksian mereka berbeda.[203] Dalam hal ini Ali As-Sayis mengatakan bahwa secara fitrah sememangnya wanita itu mudah lupa.[204]

c. Ayat Mengenai Munakahat.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم
مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟
فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟ ﴿٣﴾
وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ
نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴿٤﴾

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, Maka (kawinilah) seorang saja, atau hamba yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya. Berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan. Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, Maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya.

---

[203] *Ibid.*

[204] Muhammad ‘Ali al-Sayis (1953), *Tafsir Ayat al-Ahkam*, Jil. I, (TTP.) hlm. 172.

Surah an-Nisaa' : 3-4

Ayat di atas menggunakan lafaz (تُقْسِطُوا) dan (تَعْدِلُوا) yang keduanya diterjemahkan dengan maksud adil. Ada ulama yang menyamakan maknanya, dan ada juga yang membedakannya dengan berkata bahwa *tuqsitu* adalah berlaku adil antara dua orang atau lebih, keadilan yang menjadikan keduanya senang. Sedangkan adil adalah berlaku baik terhadap orang lain maupun diri sendiri, tapi keadilan itu, boleh saja tidak menyenangkan salah satu pihak. Firman-Nya: (مَامَلَكَتْأَيْمَنُكُم) yang diterjemahkan dengan hamba sahaya wanita yang kamu miliki, merujuk kepada satu kelompok masyarakat yang ketika itu merupakan salah satu fenomena umum masyarakat manusia di seluruh dunia. Dan dapat dipastikan, Allah dan Rasul-Nya tidak merestui hamba, walau dalam surah yang sama harus pula diakui bahwa al-Qur'an dan sunnah tidak mengambil langkah yang mengejut untuk menghapuskannya sekaligus. Al-Qur'an dan sunnah menutup semua pintu untuk lahir dan berkembangnya amalan perhambaan kecuali satu pintu yaitu tawanan, yang disebabkan oleh peperangan dalam rangka mempertahankan diri dan akidah. Namun, adapun jika tawanan perang itu diambil untuk menjadi hamba, perlakuan terhadap mereka masih terpelihara, bahkan al-Qur'an memberi peluang kepada penguasa muslim untuk membebaskan mereka dengan tebusan atau tanpa tebusan, berbeda dengan sikap umat manusia ketika itu.[205]

Islam mengajarkan cara bertahap dalam pembebasan hamba. Ini mengikut tahap situasi dan keadaan hamba-hamba yang ditemuinya. Para hamba ketika itu kebanyakkannya hidup bersama tuan-tuan mereka, sehinggakan keperluan makanan dan pakaian tuan mereka diuruskan oleh mereka. Anda dapat membayangkan bagaimana jika perhambaaan ini dihapuskan secara serta merta. Pasti akan terjadi masalah sosial yang jauh lebih teruk dari PHK (Pemutusan Hubungan Kerja). Ketika itu – apabila para hamba dibebaskan – bukan saja pakaian dan makanan yang harus mereka siapkan sendiri, tetapi juga papan. Oleh karena itulah al-Qur'an dan sunnah telah mengajarkan secara berperingkat dalam menghapus sistem perhambaan. Dalam konteks ini, dapat juga difahami bahwa perlunya ketentuan-ketentuan hukum bagi hamba. Itulah yang mengakibatkan adanya tuntutan agama sama ada hukum atau moral yang berkaitan dengan perhambaan. Salah satu tuntunan itu adalah membenarkan mengahwini hamba wanita. Seorang hamba wanita yang

[205] Quraish Shihab, Jil. II, hlm. 338-339.

dinikahi oleh hamba lelaki, maka dia tetap akan menjadi hamba dan anaknya pun demikian, tetapi apabila dia dinikahi oleh lelaki yang merdeka, dan memperoleh anak, maka anaknya lahir bukan lagi sebagai hamba, begitu juga dengan ibunya. Dengan itu jelaslah menunjukkan perkahwinan seorang lelaki yang merdeka dengan wanita hamba adalah salah satu cara untuk menghapuskan sistem perhambaan.

Hamba-hamba wanita yang disebut di atas, kini tidak ada lagi. Pembantu-pembantu rumah, atau tenaga kerja wanita yang bekerja atau dipekerjakan di dalam atau luar negeri sama sekali tidak boleh disamakan dengan hamba wanita pada suatu ketika dahulu. Ini karena Islam hanya merestui adanya perhambaan melalui perang, itu pun jika peperangan itu perang agama dan musuh menjadikan tawanan kaum muslimin sebagai hamba, sedangkan para pekerja wanita sekarang adalah mereka-mereka yang hidup merdeka tetapi mereka hidup dalam kemiskinan dan memerlukan pekerjaan.

Walaupun sistem perhambaan ini sudah tiada bagi umat Islam sekarang, bukan berarti bahwa ia tidak relevan lagi. Tetapi karena al-Qur'an tidak hanya diturunkan untuk umat Islam pada abad ini, tetapi ia diturunkan untuk seluruh umat manusia sejak abad ke VI hingga akhir zaman. Semua diberi petunjuk dan semua dapat menimba petunjuk sesuai dengan keperluan dan perkembangan zaman. Masyarakat abad ke VI menemukan hamba-hamba wanita, dan bagi merekalah tuntunan itu diberikan. Al-Qur'an akan terasa kurang oleh mereka, jika petunjuk ayat ini tidak mereka temukan. Dari segi lainnya kita tidak akan mengetahui perkembangan masyarakat pada abad-abad yang akan datang, boleh jadi mereka mengalami perkembangan yang tidak dapat kita ketahui pada masa ini. Ayat-ayat ini atau jiwa petunjuknya dapat mereka jadikan rujukan dalam kehidupan mereka untuk lebih jelas dan dapat dilihat melalui ungkapan Quraish Shihab ini :

> "Penafsiran yang terbaik berkaitan ayat di atas, adalah penafsiran yang berdasarkan keterangan isteri Nabi s.a.w. yaitu, Aisyah r.a. Imam Bukhari, Muslim, Abu Daud serta at-Tirmidzi dan lain-lain yang meriwayatkan bahwa Urwah Ibn Zubair bertanya kepada isteri Nabi; Aisyah r.a. mengenai ayat ini. Beliau menjawab bahwa ini berkaitan dengan anak yatim yang berada dalam pemeliharaan seorang wali, di mana hartanya bergambung dengan harta wali, dan sang wali senang akan kecantikan dan harta sang yatim, maka dia hendak menikahinya tanpa memberinya mahar yang sesuai.

Sayyidah Aisyah r.a. lebih lanjut menjelaskan bahwa setelah turunnya ayat ini para sahabat bertanya lagi kepada Nabi s.a.w. mengenai perempuan, maka turunlah firman-Nya: Mereka minta fatwa kepadamu mengenai para wanita. Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu mengenai mereka, dan apa yang dibacakan kepadamu dalam al-Qur'an (juga memfatwakan) mengenai para wanita yatim yang kamu tidakmemberikan kepada mereka apa yang ditetapkan untuk mereka,sedang kamu enggan menikahi mereka dan mengenai anak-anak yang masih dipandang lemah. Dan (Allah menturuh kamu) supaya kamu mengurus anak-anak yatim secara adil. Dan kebajikan apa saja yang kamu kerjakan, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahuinya."(QS. An-Nisa': 127). Aisyah r.a., Kemudian melanjutkan keterangannya bahwa firman-Nya: sedang kamu enggan menikahi mereka, bahwa itu adalah keengganan para wali untuk menikahi anak yatim yang sedikit harta kecantikannya. Maka sebaliknya dalam ayat 3 surah an-Nisa' ini, mereka dilarang menikahi anak-anak yatim yang mereka inginkan karena harta dan kecantikannya tetapi enggan berlaku adil terhadap mereka".[206]

Penyebutan dua, tiga atau empat, pada hakikatnya adalah dalam rangka tuntutan supaya berlaku adil kepada anak yatim. Gaya bahasa ayat ini mirip dengan ucapan seorang yang melarang orang lain makan makanan tertentu, dan untuk menguatkan larangan itu dikatakannya: "jika anda khawatir akan sakit bila makan makanan ini, maka habiskan saja makanan selainnya yang ada di hadapan anda." Tentu saja perintah menghabiskan makanan lain itu, hanya sekadar menekankan perlunya mengindahkan larangan untuk tidak makan makanan itu.

Perlu diperhatikan bahwa ayat ini, tidak membuat peraturan mengenai poligami, karena poligami telah dikenali dan dilaksanakan oleh penganut berbagai syariat agama, serta adat istiadat masyarakat sebelum turunnya ayat ini. Sebagaimana ayat ini tidak mewajibkan poligami atau menganjurkannya, ia hanya berbicara mengenai bolehnya poligami dan itu pun merupakan pintu kecil yang hanya dapat dilalui oleh mereka yang sangat memerlukan dan perlu memenuhi syarat-syarat tertentu.

[206]*Ibid*, hlm. 340

Dengan itu, pembahasan mengenai poligami menurut pandangan al-Qur'an, hendaknya tidak dilihat dari segi baik dan buruknya, tetapi harus dilihat dari sudut pandang penetapan hukum dalam berbagai keadaan yang mungkin terjadi. Adalah wajar bagi suatu perundangan, apalagi agama yang bersifat menyeluruh mempersiapkan ketetapan hukum bagi masalah yang mungkin boleh terjadi pada bila-bila masa saja. Bukankah kenyataan menunjukkan bahwa jumlah lelaki, bahkan binatang jantan lebih sedikit dari jumlah wanita atau betinanya. Perhatikanlah sekeliling anda. Bukankah rata-rata usia wanita lebih panjang dari usia lelaki, sedangkan potensi membuahkan bagi lelaki lebih lama dari potensi wanita, bukan saja karena wanita mengalami masa haid, tetapi juga karena wanita mengalami manopouse sedangkan lelaki tidak mengalami keduanya.[207]

Seterusnya bukankah kemandulan, atau penyakit kronik merupakan satu kemungkinan yang boleh terjadi di mana-mana? Apakah jalan keluar yang dapat diusulkan kepada suami yang menghadapi masalah demikian? Bagaimanakah seharusnya ia menyalurkan keperluan biologinya atau keinginannya untuk mempunyai keturunan? Poligami ketika itu, adalah jalan keluar yang paling tepat. Namun sekali lagi perlu diingat bahwa ini bukan berarti suruhan, apalagi berarti kewajiban. Seandainya ia merupakan suruhan, pastilah Allah menciptakan wanita lebih banyak empat kali ganda dari jumlah lelaki, karena tidak ada erti anda – apalagi Allah – menganjurkan sesuatu, kalau apa yang dianjurkan itu tidak tersedia. Ayat ini hanya memberi cara bagi mereka yang menginginkannya, ketika menghadapi keadaan atau masalah tertentu, seperti yang dikemukakan di atas. Tentu saja masih banyak keadaan atau masalah lain selain yang disebut itu, yang juga merupakan alasan logik untuk tidak menutup rapat atau mengunci mati pintu poligami yang dibenarkan oleh ayat ini dengan syarat tertentu.Seterusnya Quraish Shihab menafsirkan potongan ayat ini sebagai yaitu:

Firman-Nya (ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟) difahami oleh Imam Syafi'i dalam erti tidak banyak tanggungan kamu. Diambil dari perkataan (أَدْنَى) yang berarti menanggung atau membelanjai. Orang yang memiliki banyak anak, berarti banyak tanggungannya. Oleh itu lafaz ini dapat difahami bagi mereka yang tidak mempunyai ramai anak. Pemahaman seperti itu , tidak didukung oleh kebanyakkan ulama', tetapi antara hadith nabi s.a.w. yang membawa makna

[207]*Ibid.,* hlm. 341

seperti itu adalah seperti yang diriwayatkan oleh Bukhari dan al-Nasa’i melalui Abu Hurairah bahwa Nabi s.a.w. bersabda: “Tangan yang diatas (yang memberi) lebih baik dari tangan yang di bawah (menerima) dan mulailah dengan siapa yang menjadi tanggunganmu.”

Maskawin dirujuk pada lafaz ini (صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةً) bentuk jamak dari (صدق), yang diambil dari akar yang berarti “kebenaran.” Ini karena maskawin itu didahului oleh janji, maka pemberian itu merupakan bukti kebenaran janji. Demikianlah menurut Muhammad Thahir Ibn Asyur. Dapat juga dikatakan bahwa maskawin bukan saja lambang yang membuktikan kebenaran dan ketulusan hati suami untuk menikah dan menanggung keperluan hidup istrinya, tetapi lebih dari itu, ia adalah lambang dari janji untuk tidak membuka rahasia kehidupan rumah tangga khususnya rahsia terdalam yang tidak dibuka oleh seorang wanita kecuali kepada suaminya. Dari segi kedudukan maskawin sebagai lambang kesediaan suami menanggung keperluan hidup isteri, maka maskawin hendaklah sesuatu yang bernilai materi, walau hanya cicin dari besi sebagaimana sabda Nabi s.a.w., dan dari segi kedudukannya sebagai lambang kesetiaan suami isteri, maka maskawin boleh merupakan pengajaran ayat-ayat al-Qur’an.

Dinamakan maskawin dengan nama tersebut karena, diperkuat lagi oleh lanjutan ayat, yakni (نِحۡلَةً). Lafaz ini berarti pemberian yang tulus tanpa mengharapkan sedikit pun balasan. Ia juga dapat berarti agama, pandangan hidup, sehingga maskawin yang diserahkan itu, merupakan bukti kebenaran dan ketulusan hati sang suami, yang diberikannya tanpa mengharapakan imbalan, bahkan diberikannya karena didorong oleh tuntunan agama atau pandangan hidupnya.

Dalam al-Quran surah al-Baqarah ayat 236 maskawin dilukiskan dengan sesuatu yang diwajibkan oleh suami atas dirinya. Ini untuk menjelaskan bahwa maskawin adalah kewajiban suami yang harus diberikan kepada isteri, tetapi hal tersebut hendaklah diberikan dengan tulus dari lubuk hati sang suami, karena dia sendiri bukan paksaan yang mewajibkan atas dirinya.

Kerelaan isteri menyerahkan kembali maskawin itu harus benar-benar muncul dari lubuk hatinya, karena itu ayat di atas setelah menyatakan (طِبۡنَ) yang maknanya mereka senang hati ditambah lagi dengan kata (نَفۡسًا) untuk

menunjukkan betapa kerelaan itu muncul dari lubuk jiwanya yang dalam tanpa penipuan dan paksaan dari siapa pun.

Dari ayat ini dapat difahami adanya kewajiban suami membayar maskawin untuk isteri, dan bahwa maskawin itu adalah hak isteri sepenuhnya, dia bebas menggunakannya dan bebas pula memberikan seluruhnya atau sebagian darinya kepada siap pun termasuk kepada suaminya. Dalam surah al-Baqarah: 236 penulis mengemukakan bahwa firman-Nya: "Selama kamu belum menyentuh mereka atau mewajibkan atas dirimu untuk mereka suatu kewajiban membayar mahar," menunjukkan bahwa maskawin bukanlah rukun pada akad nikah. Sehingga dengan demikian, bila maskawin tidak disebut pada saat akad, pernikahan tidak sah.

Maskawin menjadi kewajiban suami, bahkan menanggung isteri dan keluarga, karena demikian itulah kecenderungan jiwa manusia yang normal, bahkan binatang. Pernahkan anda melihat ayam betina memberi makanan untuk ayam jantan? Bukankah ayam jantan yang memberi makanan untuk ayam betina kemudian merayu dan mengawininya? Demikian tabiat atau tingkah laku yang telah ditetapkan oleh Allah s.w.t. bahkan wanita yang tidak terhormat sekalipun enggan – paling tidak enggan – terlihat atau diketahui membayar sesuatu untuk kekasihnya. Sebaliknya, harga diri lelaki menjadikannya enggan untuk ditanggung oleh wanita. Ini karena naluri manusia yang normal merasa bahwa dialah sebagai lelaki yang peril menanggung beban itu.[208]

Perkahwinan termasuk salah satu perintah syara' yang didalam fiqh ada dibicarakan dalam bab tersendiri. Dalam Islam para ulama telah sepakat bahwa setiap masalah diperintahkan oleh agama dan segala hal yang memberi mudharat dilarang oleh agama.[209]Dalam tafsir klasik menafsirkan bahwa ayat diatas Allah memerintahkan agar orang-orang mukmin melaksanakan perkawinan. Ini menunjukkan bahwa perkawinan mengandungi masalah-masalah. Ayat diatas menyebutkan perintah untuk melaksanakan perkawinan perlu diawali oleh sebuah syarat, jika kamu tidak sanggup berlaku adil terhadap perempuan yang yatim. Dalam menjelaskan bagian awal ayat ini Ibn Kathir memberikan sedikit catatan mengenai sebab turunnya ayat bahkan turut mengambil sebuah riwayat yang menyebutkan bahwa 'Urwah bin Zubir bertanya kepada Aisyah mengenai perihal ayat ini. Aisyah menjawab bahwa

---

[208] *Ibid.*, hlm. 345-346.
[209] Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok Pegangan Imam Mazhab dalam Membina Hukum Islam*, Cet I., Jakarta: Bulan Bintang, hlm. 206.

anak yatim yang disebutkan dalam ayat tersebut berada dibawah asuhan walinya dan mereka bersekutu dalam harta kekayaan. Harta dan kecantikannya telah membuat seorang wali terpesona. Maka ia ingin menikahi wanita yatim tersebut dengan tidak berlaku adil dalam pemberian mahar, maka turunlah larangan untuk menikahi mereka kecuali dengan cara yang adil.[210]

Pengertian makna *wa tsulasa wa ruba*'menurut Ibn Kathir ialah nikahilah wanita-wanita yang lain selain yang yatim yang kamu sukai sama ada seorang kamu dengan dua orang perempuan, tiga atau empat. Seorang lelaki tidak boleh menghawini lebih dari empat orang wanita sekaligus. Ibn Kathir menyedari penjelasan ayat ini masih bersifat umum dalam pengertian bahwa al-Qur'an tidak menyebutkan empat sekaligus batas terakhir. Untuk memberi perbandingan bahkan mengutip satu ayat surah Fatir yang menerangkan mengenai malaikat sebagai utusan-utusan Tuhan yang mempunyai sayap masing-masing dua, tiga dan empat ini tidak menafikan adanya malaikat yang mempunyai sayap lebih dari empat karena memang dalil-dalil mengenai hal tersebut. Karena itu tidak menghairankan, sebagaimana yang di ambil oleh Ibn Kathir, ada sekelompk golongan Syi'ah yang membolehkan mengumpul lebih dari empat orang isteri sampai sembilan orang, bahkan sebagian mereka menganggap tidak ada batas.[211]

Namun semua ini dibantah oleh Ibn Kathir, menurut beliau pernyataan yang terdapat dalam ayat nikah berbeda situasinya dengan ayat mengenai malaikat, ayat nikah menyatakan mengenai kewajiban dan kebolehan, jika berkahwin lebih dari empat orang dibolehkan maka akan disebutkan. Disini Ibn Kathir mengambil pendapat al-Syafi'i yang mengatakan bahwa sunnah Rasulullah telah menunjukkan dengan jelas tidak dibolehkan bagi seorang lelaki mengumpulkan isteri lebih dari empat orang kecuali Rasulullah sendiri. Hal ini telah disepakati oleh ulama selain kelompok tersebut di atas.[212]

Untuk mendukung pendapatnya Ibn Kathir mengambil riwayat yang lengkap dengan sanad-sanadnya serta penilaian jarh dan ta'dil terhadap sanad-sanad tersebut. Riwayat-riwayat tersebut umumnya menjelaskan bahwa orang yang masuk Islam pada zaman Nabi, sedangkan mereka mempunyai isteri lebih dari empat orang isteri, maka perlu diceraikan isteri-isterinya supaya tidak lebih

[210] Ibn Kathir (t.t.), *Op .cit.,* Juz I, hlm. 450
[211]*Ibid.*
[212]*Ibid.*

dari empat orang isteri. Sebagai contoh beliau menyebutkan sebuah cerita yang diriwayatkan ole Imam Ahmad dengan sanadnya yang lengkap bahwa Ghailan bin Salamah bin Saqafi masuk Islam dan memiliki 10 orang isteri maka Rasulullah bersabda kepadanya pilihlah 4 orang di antaranya.[213]

Bagian selanjutnya dari ayat tersebut mengatakan bahwa jika seseorang khuwatir tidak dapat berlaku adil maka hendaklah memiliki seorang saja. Tidak ada komentar dan riwayat yang panjang mengenai masalah ini, beliau hanya menyebutkan pendapat beberapa orang tokoh dan syair-syair untuk menjelaskannya. Beliau menyimpulkan bahwa yang sahih adalah pendapat jumhur yang berarti“ supaya jangan kamu berbuat curang”.[214]

Ayat 4 surat al-Nisa’ menjelaskan kewajiban seorang suami membayar mahar kepada isterinya. Namun jika seorang isteri dengan suka rela mengembalikan mahar tersebut maka tidak berdosa bagi suami untuk mengambilnya. Pertama sekali yang dihuraikan oleh Ibn Kathir adalah masalah *nihlah* beliau mengutip pendapat beberapa orang sahabat yang mengatakan *nihlah* adalah mahar, sementara beberapa sahabat yang lain mengatakan nihlah adalah faridhah. Huraian-huraian yang diberikan oleh Ibn Kathir tidak banyak meninjau aspek-aspek hukum mahar itu sendiri karena beliau kelihatannya lebih menekankan aspek etika atau seruan kepada perbaikan akhlak, beliau mengambil sebuah riwayat bahwa pada zaman nabi masih ada orang yang mengahwinkan putrinya lalu mengambilkan mahar untuk dirinya dan tidak diberikan kepada anaknya, maka turunlah ayat ini melarang tindakan tersebut.

d. Ayat Mengenai Jinayat.

ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا
تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ
ٱلْءَاخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾

[213]*Ibid.*
[214]*Ibid,* hlm. 451

Maksudnya: *Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, Maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus dali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman.*

Surah an-Nur : 2

Quraish Shihab Menafsirkan Lafaz (ٱلزَّانِي) dan (ٱلزَّانِيَةُ) yakni menggunakan kata yang mengandungi makna kemantapan kelakuan itu dan apa yang berkaitan dengannya. Tentu saja kemantapan tersebut, tidak dapat mereka perolehi kecuali setelah berzina berulang-ulang kali. Oleh itu apakah jika, seorang yang akan dijatuhi hukuman seperti yang disebut dalam ayat ini, apabila ia berulang-ulang melakukan perzinaan? Majoriti ulama berpendapat tidak, yakni siapa pun yang ditemukan berzina atau mengaku berzina, dengan memenuhi syarat-syarat yang ditetapkan agama, walaupun baru sekali, maka ia akan dijatuhi hukuman tersebut. Oleh itu jika demikian, mengapa ayat di atas menggunakan lafaz yang sama untuk menunjukkan lelaki dan wanita yang mencuri (pencuri), penulis antara lain mengemukakan bahwa jawapan pertanyaan di atas antara lain ditemukan dalam memahami sifat Allah al-Ghaffar yakni Yang Maha Pengampun. Imam Ghazali menjelaskan bahwa al-Gaffar adalah "Yang menampakkan keindahan dan menutupi keburukan. Dosa-dosa – tulisnya – adalah bagian dari jumlah keburukan yang ditutupi-Nya dengan jalan tidak menampakkannya di dunia serta mengenyampingkan siksanya di Akhirat.

Atas dasar itu dapat dilihat, "Seorang pencuri yang tertangkap, sebenarnya telah berulang-ulang kali melakukan pencurian. Tetapi selama in Allah Yang Ghaffar itu telah berulang-ulang menutupi kesalahannya, sehingga tidak diketahui orang. Tetapi karena ia tidak menghentikan perbuatan mencuri itu, maka Allah tidak lagi menutupi kesalahannya, dan ketika itu si pencuri tertangkap. Orang lain yang tidak mengetahui bahwa Allah selama ini menutupi kesalahannya, mereka menyangka bahwa ia baru sekali mencuri tetapi pada hakikatnya telah berulang-ulang kali. Dalam satu riwayat dikemukakan bahwa ada seseorang yang tertangkap karena mencuri tetapi bersumpah berkali-kali bahwa baru kali itu dia mencuri. Sayyidina Ali tetap memerintahkan memotong tangannya, sambi menyatakan Allah tidak mempermalukan seseorang yang baru

sekali melakukan dosa. Setelah hukum dilaksanakan, beliau menggugah hati si pencuri dan bertanya kepadanya: "Telah berapa kali engkau mencuri?" Si pencuri menjawab: "Telah berkali-kali." Begitulah juga halnya dengan perempuan pezina dan lelaki pezina.

Lafaz (جَلْدَةٍ) yang diambil dari perkataan (جلد) yakni kulit. Sementara ulama antara lain az-Zamakhsyari dan al-Baq'i memperoleh kesan dari penggunaan lafaz tersebut bahwa penyebatan yang dilakukan ketika menjatuhkan hukuman, sepatutnya tidak terlalu keras sehingga menyakitkan dan tidak sampai ke daging. Dari sini pula sehingga lafaz (رَأْفَة) yang digunakan di sini, bukan (رَحْمَة). Kata *ra'fah* adalah belas kasih yang mendalam melebihi rahmat. Dan dengan demikian ayat ini tidak melarang rahmat dan kasih sayang kepada yang disebat selama rahmat itu tidak mengakibatkan diabaikannya hukuman.[215]

Quraish Shihab ketika menafsirkan surat al-Nur ayat 2 ini dengan al-Baqarah ayat 143 dan juga ditambah dengan riwayat-riwayat yaitu Mufassir al-Biqa'i, ketika menafsirkan ayat quran surah al-Baqarah ayat 143 menjelaskan bahwa *ra'fah* adalah rahmat yang dianugerahkan kepada yang menghubungkan diri dengan Allah melalui amal soleh, karena beliau mengambil pendapat al-Harrali, yang mengatakan lafaz *ra'fah* adalah kasih sayang pengasih kepada siapa yang memiliki hubungan dengannya.

Dengan memahami makna *ra'fah* dalam pengertian di atas, dapat difahami larangan-Nya untuk tidak menghalangi jatuhnya keraguan terhadap penzina lelaki dan wanita yang memiliki hubungan dengan seseorang atas dasar *ra'fah*, tetapi – seperti dikemukakan di atas– tidak melarang rahmah dan belas kasih terhadapnya. Sememangnya, terjalinnya hubungan terhadap yang dikasihi itu, dalam penggunaan kata *ra'fah*, membedakan lafaz ini dengan rahmah. Karena rahmah digunakan untuk menggambarkan tercurahnya kasih, baik terhadap siapa yang memiliki hubungan dengan pengasih, maupun yang tidak memiliki hubungan dengannya.

Dari sudut lain, *ra'fah* adalah menekankan melimpah-ruahnya anugerah, karena yang ditekankan pada *ra'fah* adalah pelaku yang amat kasih,

---

[215] Quraish Shihab, *Op.cit.*, Jilid, IX, h. 279-280.

sehingga melimpah-ruah kasihnya. Sedang yang ditekankan pada pelaku yang dinamai rahim adalah penerima. Karena itu pula, *ra’fah* selalu melimpah ruah bahkan melebihi keperluaan. Sedangkan rahmah, sesuai dengan keperluan. Ini sekali lagi berarti, bahwa terhadap para pezina itu, rahmat harus tetap tercurah dan yang dilarang hanya rahmat yang berlebihan, yang mengakibatkan batal atau diabaikan atau berkurangnya hukuman. Dalam satu riwayat dinyatakan bahwa sahabat Nabi s.a.w. Abu al-Darda’ menangis tersedu-sedu ketika pasukan Islam berhasil menaklukkan Cyprus dan beberapa tawanan yang anti Islam lagi berbahaya dijatuhi hukuman mati. Anggota pasukan ketika itu berkata kepadanya: “Bukankah hari ini adalah hari gembira dengan keberhasilan kita?” Sahabat Nabi itu menjawab: “Anda benar, tetapi saya menangis sedih karena kasihan kepada manusia-manusia durhaka itu yang terpaksa harus dibunuh.”

Sebelum ini, pada akhir surah yang lalu telah diajarkan doa yang antara lain menyatakan bahwa Allah adalah Pengampun Yang Paling sempurna dan Pemberi Rahmat Yang Paling Baik (baca penjelasan ayat 118). Seseorang yang mengurangi satu kali sebatan dari yang ditentukan itu, maka dia menganggap dirinya lebih pengasih dan lebih baik kasihnya dari Allah, sedang siap yang menambah melebihi batas yang ditetapkan maka dia meganggap dirinya lebih bijaksana dari Tuhan Yang Maha Bijaksana itu.[216]

Ayat di atas mendahulukan penggunaan lafaz (ٱلزَّانِيَةُ) atas (ٱلزَّانِي). Ini

bukan saja disebabkan karena bukti perzinaan dapat nampak dengan jelas pada wanita akibat kehamilannya, atau kesan negatif yang diakibatkan oleh perzinaan lebih banyak ditanggung oleh wanita berbanding lelaki, tetapi juga – dan lebih-lebih – karena walaupun keduanya bersalah dan kedurhakaan itu tidak dapat terlaksana kecuali dengan keterlibatan dan kerelaan kedua belah pihak, tetapi agaknya kesalahan wanita adalah kesalahan berganda. Seperti yang diketahui, perzinaan tidak terjadi kecuali di tempat yang tersembunyi jauh di luar pandangan manusia. Jadi, di sini telah terlihat kesalahan pertama wanita. Apalagi bagi seorang gadis tidak dibenarkan oleh agama untuk ke tempat-tempat yang sepi kecuali dengan mahram (keluarga)nya, berbeda dengan lelaki yang dapat keluar ke mana saja sendirian. Kesalahannya yang kedua, dan juga merupakan kesalahan lelaki adalah perzinaan itu.

[216] *Ibid.*, h. 281.

Sementara orang yang menyangka bahwa hukum terhadap penzina sangat berat sebenarnya mereka lupa bahwa syarat-syarat jatuhya hukuman tersebut sangat sulit bahkan hampir-hampir saja mustahil dipenuhi, tetapi atas dasar pengakuan yang bersangkutan dan itu pun dengan syarat-syarat yang cukup ketat. Dalam konteks kesaksian orang lain terhadap penzina, perlu di ingat bahwa Islam memberi petunjuk kepada setiap muslim agar tidak mendatangi tempat-tempat yang tidak sewajarnya sekaligus melarang mereka mengintai orang lain (QS. al-Hujurat: 12). Islam juga melarang membuka aib seseorang kecuali dalam mengikut batas-batas tertentu, tetapi ianya mempunyai syarat-syarat yang ketat. Hazzal adalah seorang yang memerintahkan Maiz untuk mendatangi Rasul s.a.w untuk menyampaikan pengakuannya, setelah pengakuannya diterima, dan yang bersangkutan dijatuhi hukuman, nabi s.a.w. menoleh kepada Hazzal sambil bersabda: ”Seandainya engkau menutupinya dengan pakaianmu, maka itu adalah lebih baik” (HR. Abu Daud dan Ibn Majah).

Di samping itu, setiap yang menuduh pihak lain tanpa memenuhi persyaratan kesaksian, maka dia terancam dijatuhi siksa. Kesaksian dimaksud harus melalui empat orang lelaki yang menyaksikan sendiri kedua pezina melakukan perkara terkutuk itu, pada tarikh, masa, waktu dan tempat serta keadaan mereka. Bila salah satu dari syarat ini tidak dipenuhi maka kesaksiannya tertolak, ini berarti bagi sesiapa yang ingin menjadi saksi ia perlu berhati-hati dalam kesaksiannya. Karena jika salah seorang dari ketiga saksi itu enggan menyaksikan, maka si penuduh terancam dijatuhi lapan puluh kali sebatan dan ketika itu juga kesaksiannya tidak berlaku lagi sepanjang masa (kecuali kalau ia bertaubat).

Bagi yang menyampaikan kesaksiannya juga harus memenuhi semua syarat sebagai saksi. Kesaksian tersebut oleh sementara ulama baru dapat terpenuhi dengan pengakuan empat kali dari pezina dalam empat majlis yang berbeda, dan yang bersangkutan harus menjelaskan dengan siapa dia berzina serta bagaimana cara perzinaannya. Ini, karena boleh jadi apa yang disangka zina, belum dinilai sebagai perzinaan yang boleh mengakibatkan hukuman yang disebut ayat ini. Dan di samping itu harus di ingat bahwa yang menerima pengakuan itu, hendaklah tidak segera menerima kesaksian yang bersangkutan bahkan perlu menyiasat semula secara halus pengakuannya. Seorang penzina datang kepada Nabi s.a.w. pura-pura tidak mendengar, namun yang dia berkeras menyampaikan dosanya. Nabi bersabda:

> ”*Boleh jadi engkau tidak berzina, boleh jadi sekadar menciumnya.” Beliau menegaskan bahwa: “Aku telah memperlakukannya seperti perlakuan suami terhadap istreinya.”Ketika itu, Nabi s.a.w. bertanya: “Apakah engkau gila?” Nanti setelah semua itu beliau tempuh dan membersihkan tetap berkeras, barulah Nabi s.a.w. menjatuhkan hukuman* (HR. Bukhari dan Muslim melalui Abu Hurairah).

Agaknya hal tersebut ditempuh Nabi s.a.w. karena tujuan hukuman adalah mendidik dan membersihkan jiwa pelaku dosa, sedangkan pengakuan tersebut membuktikan ketulusannya bertaubat.[217] Perbedaan Ibnu Kathir memulai ulasannya terhadap ayat ini dengan sebuah pernyataan yang tegas: Ayat yang mulia ini berkenaan dengan hukum bagi pelaku zina. Beliau membahagikan pelaku zina kepada dua yaitu: penzina yang belum kawin dan penzina yang sudah kawin.[218] pembagian seperti ini juga dikenal dalam kitab fiqh, dimana keduanya diberikan hukuman yang berbeda. Pelaku zina yang belum kawin dikenakan hukuman sebatan seratus kali. Hal ini telah disepakati oleh para ulama. Sedangkan hukuman bagi penzina yang telah berkhawin tidak disepakati oleh semua ulama. Demikian juga tidak sepakat mengenai hukum tambahan bagi penzina yang belum berkahwin.[219]

Ibn Kathir mengatakan bahwa jumhur ulama sepakat mengenai seratus kali sebatan bagi penzina yang belum berkahwin ditambah dengan pengasingan selama dua tahun. Sedangkan Abu Hamzah menganggap bahwa pengasingan ini diserahkan kepada pendapat Imam, jika imam memutuskan untuk diasingkan maka penzina tersebut diasingkan. [220]Pendapat ulama mengenai hal ini tidak dibincangkan oleh Ibn Kathir secara mendalam beliau hanya mengambil riwayat-riwayat yang banyak mengenai hukuman yang pernah dilaksanakan dizaman nabi dan para shahbat. Tidak semua riwayat disebutkan sanad-sanadnya secara terperinci.

Sedangkan hukuman penzina yang sudah berkhawin adalah rejam, namun ia tidak disebut rejam. Ibn Kathir mengambil sebuah riwayat dari Zaid bin Thabit yang mengatakan: kami pernah membaca ayat:

---

[217] Quraish Shihab (2007)*Op.cit.* Jil. 9, hlm. 279-283
[218] Ibn Kathir (t.t.), *Op.cit,* Jil II, hlm. 260
[219] Sayid al-Sabiq (1982), *Fiqh al-Sunnah,* Juz IX, Cet, Iv, Beirut: Dar al-Fikr, ,hlm.344.
[220] Ibn Kathir (t.t.), *loc, cit,*

Ibn Kathir juga menyebutkan riwayat-riwayat lain mengenai penghapusan ayat tersebut didalam bacaan namun hukumnya tetap berlaku. Seterusnya Ibn Kathir membahaskan perbedzan pendapat dikalangan para fuqahak mengenai apakah seseorang penzina yang belum berkahwin disebat seratus kali sebelum direjam. Abu Hanifah, Malik dengan Al-Syafi'i tidak menganggap adanya hukuman sebat seratus kali bagi pelaku zina yang belum kawin dan hanya direjam. Sebaliknya Imam Ahmad berpendapat bahwa penzina yang telah berkhawin disebat seratus kali dahulu baru direjam. Kedua pendapat tersebut dijelaskan oleh Ibn Kathir dengan mengutip alasan yang dijadikan oleh kedua belah pihak. Akan tetapi beliau tidak menyebutkan secara tegas bagaimana pendapatnya sendiri.[221]

Secara umum dapat dikatakan bahwa huraian-huraian yang diberikan oleh Ibn Kathir mengenal ayat ini secara keseluruhannya menyentuh aspek-aspek hukum. Berbagai pendapat serta dalil-dalil yang dikemukakan para ulama telah dibincangkan secara baik. Tetapi beliau tidak mengemukakan sebuah pandangan yang menolak bahwa rejam tidak disyari'atkan' dalam Islam. Fahaman ini dikemukakan oleh kelompok Khawarij sebagai mana dinyatakan oleh Ali As-Sayis dalam tafsir beliau. As-Sayis juga mengemukakan alasan-alasan kaum Khawarij namun kemudian membantahnya berdasarkan pendapat-pendapat yang dikemukakakan oleh Jumhur Ulama.[222]

Huraian terakhir mengenai jinayat akan dikemukakan hukum potong tangan bagi yang mencuri seperti yang termaktub dalam surat Al-Maidah ayat 38, yaitu :

وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا

مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ﴿٣٨﴾

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

---

[221]*Ibid* ., hlm, 261.
[222] Muhammad' Ali al-Sayis (1953), *op. cit.,* Jil. II, hlm. 106-107.

Surah al-Maidah : 38

Quraish Shihab menafsirkan Lafaz (وَٱلسَّارِقُ) menunjukkan bahwa pencuri itu telah berulang-ulang kali mencuri, sehingga wajar ia dinamai pencuri. Jika kita memahami demikian, maka ini berarti, seorang yang baru sekali atau dua kali mencuri belum wajar dinamai pencuri, dan dengan demikian ia masih tidak boleh dikenakan hukuman yang disebut oleh ayat di atas. Ini berbeda jika lafaz tersebut diterjemahkan "Lelaki yang mencuri" sebagaimana terjemahan Team Departemen Agama dalam al-Qur'an dan Terjemahannya (Cetakan Saudi Arabia, Rajab 1415 H)[223].

Memang majoriti ulama – kalau enggan berkata semua ulama – memahami kata *as-sariq* atau *as-sariqah* dalam erti kata sebagaimana terjemahan Departemen itu, yakni lelaki yang mencuri dan perempuan yang mencuri. Jika demikian, walau hanya sekali dia terbukti mencuri, maka hukuman tersebut jatuh atasnya.

Jika demikian, bagaimana dengan gaya bahasa yang digunakan oleh al-Qur'an di atas, yakni pencuri yang memberi kesan bahkan makna seperti yang penulis kemukakan? Jawapannya antara lain ditemukan dalam memahami sifat Allah, al-Ghaffar yakni Yang Maha Pengampun. Imam Ghazali menjelaskan bahwa al-Ghaffar adalah "Yang menampakkan keindahan dan menutupi keburukan". Dosa-dosa – tulisnya – adalah bagian dari sejumlah keburukan yang ditutupi-Nya dengan jalan tidak menampakkannya di dunia serta mengetepikan siksanya di akhirat. Sebenarnya seorang pencuri yang tertangkap, telah berulang-ulang melakukan pencurian, tetapi selama ini Allah Yang Ghaffar itu telah berulang-ulang menutupi kesalahannya, sehingga tidak diketahui orang, tetapi karena ia tidak menghentikan pencurian, maka Allah tidak lagi menutupi kesalahannya, dan ketika itu si pencuri tertangkap. Orang lain tidaklah mengetahui bahwa Allah selama ini menutupi kesalahannya, menganggap bahwa pencuri tersebut baru sekali mencuri, tetapi pada hakikatnya, pekerjaan itu telah dilakukannya berulang kali. Dari sini, ayat diatas merujuk kepada pencuri.

Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa seseorang tertangkap basah mencuri, tetapi bersumpah berkali-kali bahwa baru kali itu di mencuri. Sayyidina Ali Ibn Thalib ra. tetap memerintahkan memotong tangannya, sambil menyatakan, Allah tidak mempermalukan seseorang yang baru sekali

[223]Quraish Shihab, *Op.cit*, Jil. 3, hlm. 91

melakukan dosa. Setelah dijatuhkan hukum keatanya, beliau menggugah hati si pencuri, lalu beliau bertanya kepadanya, telah berapa kali ia mencuri, si pencuri menjawab: "Telah berkali-kali." Demikian Maha Benar redaksi ayat ini dan Maha Benar pula Rasul yang menjatuhkan hukuman bagi para pencuri walau baru pertama kali tertangkap.[224]

Ayat di atas menyebut secara khusus *al-Sariqah* yaitu pencuri perempuan. Ini sengaja di titik beratkan untuk meluruskan kekeliruan masyarakat Jahiliyah yang enggan menjatuhkan hukuman terhadap wanita yang mencuri, bukan karena sayang atau kasihan kepada mereka, tetapi karena mereka tidak memberi nilai kemanusiaan kepada perempuan, bahkan menyifatka sebagai pembelaan perempuan adalah tangis, dan kebaktiannya adalah pencurian, yakni mencuri harta suami untuk ibu bapanya. Rasul s.a.w. memerintahkan memotong tangan seorang wanita dari suku al-Makhzumiyah, yaitu Murrat bin Sufyan, dan karena sejumlah orang merasa keberatan, maka Zaid Ibn Haritsah diutus kepada Rasul untuk membatalkan hukuman itu, namun Rasul s.a.w. menolak sambil bersabda: "Seandainya si A mencuri niscaya pasti akan kupotong tangannya". Rasul s.a.w. dalam hadith ini menyebut nama seorang yang amat mulia, penulis enggan menulisnya karena walaupun ini hanyalah andaian, tetapi andaian yang tidak wajar diucapkan kecuali oleh Rasul s.a.w. sendiri.

Sayyidina Umar Ibn al-Khaththab menegaskan: "saya lebih suka keliru tidak menjatuhkan hukuman karena adanya dalil yang meringankan dari pada menjatuhkannya secara keliru padahal ada dalil meringankannya." Itu sebabnya beliau tidak menjatuhkan hukuman bagi yang mencuri pada masa pencuri itu terdesak. Tidak juga menjatuhkannya kepada sekelompok karyawan yang mencuri seekor unta karena majikannya tidak memberikan mereka upah yang wajar. Bahkan yang dijatuhi hukuman ketika itu oleh Umar r.a. adalah sang majikan, yakni Ibn Hathib Ibn Abi Balta'ah dengan mewajibkan membayar kepada pemilik unta yang dicuri dua kali ganda harganya.

Ini tentu bukan berarti yang bersangkutan tidak dijatuhi hukuma sama sekali, tetapi yang dimaksud adalah tidak menjatuhkan had yakni hukuman seperti potong tangan bagi yang mencuri, sebatan dan atau merejam bagi yang berzina dan membunuh bagi yang membunuh. Hukuman yang harus ditegakkan sebagai gantinya adalah apa yang diistilahkan dengan ta'zir, yaitu hukuman

---

[224]*ibid,* hlm. 92.

yang lebih ringan dari hukuman yang ditetapkan bila bukti pelanggaran cukup kuat. Ta’zir dapat berupa hukuman penjara, atau apa saja yang dinilai wajar oleh yang berkuasa.[225]

Dari suatu sudut, perlu juga dicatatkan bahwa hukuman potong tangan boleh dijatuhkan jika sesuatu yang dicuri adalah barang berharga. Berbeda-beda pendapat ulama mengenai batas minimum nilainya. Majoriti ulama berpendapat – berdasarkan banyak riwayat – bahwa tidak ada pemotongan tangan pencuri jika yang dicuri tidak mencapai nilai seperempat dinar. Pada zaman Nabi s.a.w. satu dinar bersamaan dengan 12 dirham, sedangkan satu dirham menurut asy-Sya’rawi cukup untuk makan satu keluarga. Ini difahami dari sabda Rasul yang memberi seorang satu dirham sambil bersabda: “Belilah makanan untukmu dan keluargamu.” Menurut asy-Sya’rawi, masa kini – yakni tahun 1999 M ketika ia menulis tafsirnya – satu dirham senilai lebih dari dua puluh pound Mesir atau sekitar tujuh dolar Amerika, dengan demikian kini tiga dirham atau seperempat dinar sekitar enam puluh dolar Amerika.

Sementara bagi mereka yang memahami perintah (فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا)

dalam erti majazi, yakni lumpuhkan kemampuannya. Pelumpuhan yang mereka fahami dalam erti penjarakan dia. Memang dikenal istilah (فاقطعوا لسانه), dalam erti jangan biarkan dia bercakap atau mengancam dengan jalan memberikan wang. Tetapi memahami potonglah tangannya serupa dengan potonglah lidahnya di samping tidak seiring dengan apa yang dilakukan oleh Rasul s.a.w. juga tidak dikenal oleh masyarakat pengguna bahasa Arab pada masa turunnya al-Qur’an.

Ada lagi yang memahami hukuman yang ditetapkan dalam ayat in berarti batas maksimum, yakni hukuman yang setingi-tingginya, dan dengan demikian hakim dapat menjatuhkan hukuman yang lebih ringan dari hukuman potong tangan apabila ada hal-hal yang dapat meringankan. Pemahaman ini tidak diisyartkan dalam teks di atas, namun dapat diterima jika memang ada dalil yang dapat meringankan seperti yang diisyaratkan di atas, ketika menyinggung pendapat Umar ra.[226]

Pertama sekali penafsiran klasik meluruskan *Qhinah*. Beliau mengambil sebuah riwayat bahwasanya Ibn Mas’ud membaca bukan ini adalah bacaan yang

---

[225]*Ibid*.
[226]*Ibid*., hlm.93.

tidak tepat, kata Ibn Kathir, meskipun seiring dengan penerapannya sebagai mana yang telah disepakati para ulama. Setelah itu beliau menjelaskan bahwa hukum potong tangan bagi pencuri sudah dikenal sejak zaman Jahiliyah, dan orang yang pertama sekali dipotong tangannya adalah seorang suku Quraish yang mencuri digudang Ka'bah.[227]

Disini terlihat bahwa Ibn Kathir kadang-kadang mengambil suatu riwayat tanpa mengemukakan kesesuaiannya dari segi hukum. Riwayat yang lemah juga kadang-kadang diambil. Sebagai perbandingan, atau hanya sekadar sebuah catatan sejarah.

Berdasarkan ayat diatas sebagaimana fuqaha yang berpegang pada zahir teks mengatakan bahwa apabila seseorang mencuri sesuatu maka dipotong tangannya, sama ada ia mencuri dalam jumlah yang sedikit atau banyak, berdasarkan keumuman teks ayat. Pendapat ini diambil oleh Ibnu Kathir beserta riwayat-riwayat yang shahih yang mendukungnya.[228]

Setelah itu Ibn Kathir membincangkan pendapat jumhur ulama yang menetapkan batas tertentu bagi curian yang mengharuskan pemotongan tangan. Beliau mengutip pendapat masing-masing Imam mengenai hal ini serta dalil-dalil yang mereka gunakan. Imam Malik mengatakan bahwa kadar pencurian adalah tiga dirham. Sedangkan Imam Al-Syafi'i menetapkan batasan minimum pencurian yang mewajibkan potong tangan adalah ¼ dinar. Pendapat ini sama dengan Imam Ahmad dan hanya Imam Ahmad saja yang menambahkan bahwa barang siapa mencuri ¼ dinar atau tiga dirham dipotong tangannya. Adapun Abu Hanifah berpendapat bahwa kadarnya hanyalah 10 dirham.[229]

Mengenai pendapat yang berpegang pada zahir teks Ibn Kathir membantahnya dengan mengemukakan alasan yang dipakai oleh jumhur. Sedangkan berkenaan dengan pandangan para fuqahak yang berbeda-beda Ibn Kathir tidak cenderung untuk menguatkan yang satu dan melemahkan yang lain. Beliau hanya mengatakan bahwa ihthiath (lebih terjaga) adalah mengambil yang terbanyak. [230]

---

[227] Ibn Kathir (t.t.), *Op, cit*, Jil. II, h. 55.
[228]*Ibid.*
[229]*Ibid.*
[230]*Ibid,* hlm. 56.

Penafsiran Ibn Kathir terhadap ayat-ayat hukum sangat hati-hati dan terbuka. Beliau tidak memberikan keputusa-keputusan pasti pada masalah yang diperselisihkan oleh para ulama. Beliau hanya lebih cenderung kepada pendapat jumhur dan memilih mana yang lebih terpelihara (ihthiath).

Mengenai ayat pencurian ini penjelasan-penjelasan yang dikemukakan oleh Ibn Kathir sangat ringkas dan umum berbeda dengan tafsir yang khusus serta membahaskan ayat-ayat hukum seperti tafsir ayat-ayat hukum karangan Muhammad Ali Al-Sayis misalnya, dalam tafsir ini banyak masalah-masalah fiqh yang muncul dari ayat tersebut dibahas secara terperinci dan mendalam, misalnya mengenai hukuman yang diberikan kepada pencuri yang mengulangi perbuatannya sampai dua atau tiga kali.[231]

4. Pengaruh metode *bi al Ma’thur*.

Untuk mengkaji pengaruh metode *al-Ma’thur* dalam tafsir al-Misbah penulis mencuba menghuraikan penafsiran surat al-Isra’ ayat 78-79:

أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِۖ إِنَّ قُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ كَانَ مَشۡهُودٗا ٧٨ وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ نَافِلَةٗ لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا ٧٩

Maksudnya: Laksanakanlah shalat dari sesudah matahari tergelincir sampai gelapnya malam, dan Qur’an al-fajr. Sesungguhnya Qur'an al-fajr adalah disaksikan. Dan pada sebagian malam bertahajudlah dengannya sebagai tambahan bagimu mudah-mudahan Tuhanmu mengangkatmu ke tempat yang terpuji.

Quraish Syihab menafsirkan ayat di atas dengan menghubung kait ayat sebelumnya dan menjelaskan sebab turun ayat. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat penafsiran beliau sebagai berikut:

[231] Muhammad’ Ali al-Sayis (1953*), Op, cit*, Jil. I, hlm. 192

Ayat-ayat yang lalu menjelaskan betapa besar gangguan dan rencana maker kaum musyrikin, namun Allah menyelamatkan Rasul saw. Untuk meraih dan mempertahankan anugerah pemeliharaan Allah itu, ayat ini menuntut Nabi saw. dan umatnya dengan menyatakan bahwa: *Laksanakanlah* secara bersinambung lagi sesuai dengan syarat dan sunnah-sunnahnya semua jenis *shalat* yang wajib *dari sesudah matahari tergelincir,* yakni condong dari pertengahan langit *sampai* muncul *gelapnya malam, dan* laksanakan pula seperti itu *Qur* 'an/bacaan di waktu *al-fajr,* yakni shalat Subuh. *Sesungguhnya Qur'an/bacaan* di waktu *al-fajr,* yakni shalat Subuh itu, *adalah* bacaan, yakni shalat yang *disaksikan* oleh para malaikat. *Dan pada sebagian malam* bangun dan *bertahajudlah dengannya,* yakni dengan bacaan al-Qur'an itu, dengan kata lain lakukanlah shalat tahajud *sebagai* suatu ibadah *tambahan* kewajiban, atau sebagai tambahan ketinggian derajat *bagimu, mudah-mudahan* dengan ibadah-ibadah ini *Tuhan* Pemelihara dan Pembimbingmw *mengangkatmu* di Hari Kiamat nanti *ke tempat yang terpuji.*[232]

Selanjutnya, Quraish Syihab menafsirkan ayat diatas sebagai berikut:

Di samping yang penulis kemukakan di atas tentang hubungan ayat ini, dapat juga ditambahkan bahwa penempatan ayat ini pada surah al-lsrâ' sungguh tepat karena, dalam peristiwa itu, Nabi saw. dan umat Islam diperintahkan untuk melaksanakan lima kali shalat wajib sehari semalam, sedang ketika itu penyampaian Nabi saw. baru bersifat lisan dan waktu-waktu pelaksanaannya pun belum lagi tercantum dalam al-Qur'an. Kata *li dulûk* terambil dari kata *dalaka* yang bila dikaitkan dengan matahari, seperti bunyi ayat ini, ia berarti *tenggelam,* atau *menguning,* atau *tergelincir dari tengahnya.* Ketiga makna ini ditampung oleh kata tersebut dan, dengan demikian, ia mengisyaratkan secara jelas dua kewajiban shalat, yaitu Zuhur dan Maghrib, dan secara tersirat ia mengisyaratkan juga tentang shalat Ashar karena waktu Ashar bermula begitu matahari menguning. Ini dikuatkan lagi dengan redaksi ayat di atas yang menghinggakan perintah melaksanakan shalat sampai *ghasaq al-*

[232] Quraish Syihab, *op.cit.* hlm. 523

> *lail*, yakni *kegelapan malam*. Demikian tulis al-Biqâ'i. Ulama Syi'ah kenamaan, Thabâthabâ'i, berpendapat bahwa kalimat *li dulûk asy-syams ilâ ghasaq al-lail* mengandung empat kewajiban shalat, yakni ketiga yang disebut al-Biqâ'i dan shalat 'Isya yang ditunjuk oleh *ghasaq al-lail*. Pendapat serupa dikemukakan juga oleh ulama-ulama lain.[233]

Selanjutnya menafsirkan ayat 79 yaitu: Kata *tahajjad* terambil dari kata *hujûd yang* berarti *tidur*. Kata *tahajjad* dipahami oleh al-Biqâ'i dalam arti *tinggalkan tidur untuk melakukan shalat*. Shalat ini dinamai juga *Shalat LaillShalat Malam* karena ia dilaksanakan di waktu malam yang sama dengan waktu tidur. Ada juga yang memahami kata tersebut dalam arti *bangun dan sadar sesudah tidur*. *Tahajjudkemudian* menjadi nama shalat tertentu karena yang melakukannya *bangun dari tidurnya* untuk melaksanakan shalat. Shalat ini terdiri dari dua sampai delapan rakaat.

Apakah ia harus dilaksanakan sesudah tidur? Jika Anda memahami kata *tahajjud* dalam pengertian *bangun sesudah tidur,* shalat dimaksud baru memenuhi syarat jika dilaksanakan setelah yang bersangkutan tidur. Dalam konteks ini, al-Qurtubi dalam tafsirnya menyebut satu riwayat yang menyatakan bahwa sahabat Nabi saw. al-Hajjaj Ibn 'Umar berkata: "Apakah kalian mengira bila melaksanakan shalat sepanjang malam bahwa dengan demikian kalian telah *bertahajud?* Sesungguhnya *tahajud* tidak lain kecuali shalat sesudah tidur, kemudian shalat (lagi) sesudah tidur, kemudian shalat lagi sesudah tidur. Demikianlah shalat Rasulullah saw.[234]

---

[233] Kesaksian malaikat yang dimaksud di atas diperjelas oleh Nabi saw. Yang bersabda: "Keutamaan shalat berjamaah dibanding dengan shalat sendirian adalah dua puluh lima derajat. Para malaikat yang bertugas di malam hari bertemu dengan malaikat yang bertugas di siang pada saat shalat Subuh" (HR. Bukhâri dan lain-lain melalui Abu Hurairah). Sementara ulama memeroleh kesan dari istilah ini bahwa semua shalat harus disertai dengan bacaan al-Qur'an, minimal adalah surah al-Fâtihah karena ayat ini menamai shalat dengan qur'ân dan juga berdasar sabda Rasul saw. yang menyatakan "Tidak ada shalat tanpa membaca al-Fâtihah. *Ibid*,.hlm. 524

[234] Jika Anda memahaminya dalam arti shalat lail, shalat tahajud dapat dilaksanakan walau sebelum tidur. Dalam konteks ini, kita dapat persamakan perintah shalat tahajud di sini dengan perintah-Nya pada awal QS. al-Muzzammil. Di sana, Allah swt. memerintahkan Rasul saw. Untuk melaksanakan shalat malam sambil menjelaskan bahwa Nâsyi'at al-Lail (bangun di waktu malam) adalah lebih tepat (untuk khusyuk) dan bacaan di waktu itu lebih berkesan (QS. al-Muzzammil [73]: 6). Imam al-Qurthubi dalam tafsirnya mengemukakan bahwa 'Ali Ibn al-Husain (cicit Nabi Muhammad saw.) melaksanakan shalat antara Maghrib dan 'Isya kemudian menjelaskan bahwa: "Inilah

Demikianlah huraian tafsir al-Misbah dapat difahami bahwa ada pengaruh *al-ma'thur* didalam tafsir tersebut. Karena penafsirannya banyak dihubung kait dengan ayat-ayat yang lain, juga riwayat-riwayat serta dijelaskan praktek-praktek Rasulullah s.a.w. Di samping itu juga menghuraikan pendapat-pendapat mufassir terdahulu. Ini jelas nampak *al-Ma'thur* dipengaruhi terhadap tafsir al-Misbah.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa ketiga tafsir yang dikaji menggunakan metode *al-Ma'thur* dan dipengaruhi terhadap mufassir di Indonesia. Namun cara menggunakannya berbeda-berbeda menurut keahlian masing-masing, sesuai dengan rumusan masalah yang penulis nyatakan dalam Bab I, yaitu ingin mengkaji pengaruh metode *bi al-Ma'thur* terhadap tafsir di Indonesia, akan dikaji secara terperinci di dalam bab IV dan ia merupakan bab analisis.

Nasyi'at al-Lail." Istri Rasulullah saw., Aisyah ra., dalam salah satu riwayat dari Ibn 'Abbâs, menyatakan bahwa Nâsy'iat al-Lail adalah "bangkit di waktu malam setelah tidur". Beliau berkata: "Siapa yang bangkit untuk shalat sebelum tidur, ia belum melaksanakan pesan ayat ini. *Ibid*,.

BAB IV
PENUTUP

Tafsir *bi al-Ma'thur* membawa maksud usaha memahami ayat-ayat al-Qur'an dengan mencari keterangan-keterangan dan perincian-perinciannya dari pada ayat-ayat al-Qur'an itu sendiri, dari pada sunnah Rasulullah s.a.w, dari pada ucapan (keterangan) para sahabat, dan dari pada penjelasan para tabi'in. Namun begitu, para ulama berbeda pendapat tentang status penafsiran al-Qur'an berdasarkan penjelasan para tabi'in. Sebagian mereka menggolongkan jenis penafsiran seperti itu sebagai al-tafsir bi Al-Ma'thur, namun sebagian yang lain menggolongkannya sebagai al-tafsir al-Ra'yi. Fawdah, al-Zarkashi, al-Farmawi, dan beberapa ahli ilmu tafsir lain menegaskan bahwa sesungguhnya yang dinukilkan dari penjelasan para tabi'in adalah termasuk al-Tafsir *bi al-Ma'thur*.

Di samping itu, apabila dilihat dari pada beberapa kitab al-Tafsir bi al-Ma'thur seperti Kitab Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an karya Ibn Jarir al-Tabari, dapat dilihat bahwa dalamnya terdapat nukilan dari pada Rasulullah atau sahabat, dan juga banyak mengandungi nukilan riwayat yang berasal dari pada para tabi'in. Oleh yang demikian, maka al-Tafsir *bi al-Ma'thur* adalah tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an, tafsir al-Qur'an dengan hadith, tafsir al-Qur'an dengan nukilan dari para sahabat, dan tafsir al-Qur'an dengan nukilan dari pada para tabi'in.

Penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an mutlak diperlukan kerana sesuatu masalah yang disebutkan secara ringkas pada suatu ayat dapat ditemukan perinciannya pada ayat yang lain. Suatu ketentuan yang berbentuk global (*mujmal*) dalam sesuatu masalah biasanya dijelaskan dalam masalah yang lain. Sesuatu yang umum dalam suatu ayat, di*takhsis*kan (dijadikan khusus dalam ayat yang lain). Dan sesuatu yang berbentuk mutlak disusuli dengan keterangan yang *muqayyad* (terbatas). Oleh kerana itu, seseorang mufassir dalam menafsirkan sesuatu ayat harus melihat kemungkinan adanya keterangan tentang ayat tersebut dalam ayat-ayat yang lain.

DAFTAR KEPUTUSTAKAAN

Khallaf, ‘Abd al-Wahab, (1956), *Ilmu Ushul Al-Fiqh,* Kaherah: Maktabah al-Nahdah,

Abdul Al-Sattar Fathu Allah Sa’id (1986), *Al-Madkhal ila al-Tafsir Al-Mawdu’i,* Kaherah: Dar al-Tiba’ah li al-Nasyr,

Abu Daud (1937), *Sunan Abi Dawud,* cet.1, Juzu’.1, Kaherah: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh,

Ahmad Amin (1975), *Fajr al-Islam,* Kaherah: Syirkah al-Tiba’ah al-Fanniyah al-Muttahidah,

______, (t.t), *Zuhr al-Islam,* Jilid IV, Beirut: Dar al-Kitabah al-‘Arabiyah,

Ahmad Hasan (1984), *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup* (terj.) Bandung: Pustaka,

Ahmad Ibn Hanbal (1964), *Musnad Al-Imam Ahmad Ibn Hanbal ,* Beirut: (t.p.),

Ahmad Syafi’i Ma’arif (1985), *Islam dan Masalah Kenegaraan,* Jakarta: LP3ES.

Al Yasa Abu Bakar (1989), *Ahli Waris Sepertalian Darah. Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqh Mazhab*, Pascasarjana IAIN Sunan Kali Jaga, Yogyakarta, (Disertasi Doktor, naskah tidak diterbitkan).

Ali al-Sayis (1953), *Tafsir al-Ayat al-Ahkam,* (ttp),

Bukhari, al- (tt), *Sahih al-Bukhari,* Kaherah: Dar wa Mathabi’.

Deliar Noer (1982), *Gerakan Moderen Islam di Indonesia*, Jakarta: LP3TS.

Dep. Agama (t.t), *Al-Qur,an dan Terjemahannya (Muqaddimah*). Jakarata: Yayasan Penyelenggaraan/Penterjemah Al-Qur,an.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (2000), *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi III, Jakarta, Balai Pustaka.

Farmawi, ‘Abd al-Hayy al- (1996) *al-Bidayah Fi al-Tafsir al-Mawdu’i,* (terj.) Suryan A. Jamrah, Jakarta: Raja Grafindo Persada.

_____, (1994), *Metode Tafsir Mawdu’i,* (terj.) Surya,Jakarta: Rajawali Press.

_____, (1994), *Metode Tafsir Mawdu’i. Suatu Pengantar,* (terj.) Suryan A Jamrah,, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

_____, (1977), *al-Bidayah fi al-Mawdu’i*’, Kaherah: al-Maktabah al-Gumhuriyah.

Haddad,Yvonne Y., Sayyid Qutub (1987), “Perumus Ideologi kebangkitan Islam”, dalam, John L. Esposito (ed.), *Dinamika Kebangunan Islam,* Bakri siregar (terj.), Jakarta: CV. Rajawali.

Hamka (Haji Abdul Malik Bin Abdul Karim Amrullah), (1974), *Antara Fakta Dan Khayal “Tuanku Rao”* Jakarta: Bulan Bintang.

_____, (1978), *Pelajaran Agama Islam,* Jakarta: Bulan Bintang.

_____, (1979), “*Ulama-Pujangga Politisi”, Dalam, Nasir Tamara, Buntaran Sanusi,* Vincent Djauhari.

_____, (1982), *Tafsir al-Azhar (Pendahuluan)* Juz 1. Jakarta: Pustaka Panjimas.

Hasbi Ash-Shiddieqy (t.t),*Pokok-pokok Pegangan Imam Mazhab dalam Membina Hukum Islam*, Cet I., Jakarta: Bulan Bintang.

_____, (1990), *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur’an/Tafsir,* Jakarta: Bulan Bintang.

Ibn ’Abidin (1966), *Hasyiyah Radd Al-Muhtar*, Jilid I, Kaherah: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh.

Ibn Hazm (t.t), *Al-Muhalla,* Jilid. I, Beirut: Dar al-Fikr.

Ibn Kathir (t.t), *Tafsir al-Qur’an al-‘Azim,* Semarang: Toha putra.

Ibn Majah (t.t.), *Sunan Ibn Majah*, Jilid. 1, Kaherah: Syirkah‘Isa al-Babi al-Halabi wa Awladuh.

Ibn Qayyim (t.t), *I’lam al-Muwaqqi’in,* Jilid. IV, Beirut: Dar al-Jayl.

Ibn Rusyd (t.t), *Bidayatu al-Mujtahid,* Jilid. 1, Jeddah: al-Haramayn.

Ibn Taimiyah (1980), “*Kitab al-Ikhtiyarat al-‘Ilmiyyah”* dalam *Majmu’ al-Fatawa Ibn Taimiyah.*

Jalal al-Din Abd al-Rahman Abi Bakar al-Suyuti (1990), *al-Itqan fi ‘Ulum al-Qur’an*, j.2, Kaherah: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah.

Jaziri, Abd al-Rahman, al- (t.t), *Kitab al-Fiqh ‘Ala Al-Mazahib al-Arba’ah,* Jilid. II, Kaherah: al-Maktabah al-Tijariah al-Kubra.

Dewan Bahasa dan Pustaka (2002), *Kamus Dewan*, Edisi III, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Kandahlawi, al- (1980), *Awjaz al-Masalik Muwatta’ Malik*, Jilid. 1, Beirut: Dar al-Fikr

Louis Ma’luf (1973), *al-Munjid fi al-Lughah wa al-`A’lam*. Beirut: Dar al-Masyriq.

M.Quraish Shihab (1997), *Membumikan al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan masyarakat,* Bandung: Mizan.

_____, (1990), *Sekapur Sirih, dalam: Yunan Yusuf, Corak Pemikiran Kalam Tafsir Al-Azhar*. Cet. 1, Jakarta: Pustaka Panjimas.

_____, (1994), *Membumikan al-Qur’an,* Bandung: Mizan.

_____, (2004), *Membumikan Al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: PT. Mizan Pustaka.

Mahmud Basyuni Fawdah (1987), *al-Tafsir wa Manahijuhu*, H. M. Moectar Zoerni dan Abdul Qadir Hamid (terj.), Bandung: Pustaka.

Malik Ibn Anas (t.t.), *Al-Muwatta’*, Kaherah: al-Sya’b

Manna` Abdu al-Halim Mahmud (1978), *Manahij al-Mufassirin*, Kaherah: Dar al-Misr.

Manna’ Khalil al-Qattan (1996), *Mabahith Fi ‘Ulum al-Qur’an,edisi Indonesia Studi Ilmu-Ibn al-Qur’an*, (terj.) Mudzakir AS. Jakarta: Litera Antar Nusa,

Mochtar Naim (1979), “*Catatan Dari Tiga Seminar” Dalam, Kenang-Kenangan 70 Tahun*, Jakarta: Yayasan Nurul Islam,

Muhammad Husayn al-Dhahabi(1976) *al-Tafsir Wa al-Mufassirun*, Beirut: Dar al-Kutub,

Muhammad Nazir (1988), *Metode Kajian*, Jakarta: Ghalia Indonesia,

Munawir Sjadzali (1990), *Islam dan Tata Negara,* Jakarta: UI Press,

Muslim Ibrahim (1990), *Pengantar Fiqh Muqaran*. Jakarta: Erlangga,

Mustafa Dibu al-Bigha dan Muhyi al-Din Dibu Mistu (1996), *al-Wadih Fi ‘Ulum al-Qur’an,* Damsyiq: Dar al-Ulum al-Insaniyah,

Musytari Yusuf (1979), *Kenang-kenangan 70 Tahun Buya hamka,* Jakarta: yayasan Nurul Islam,

Nasa’i, al- (1964), *Sunan al-Nasa’i,* Cet. 1, Jilid. II, Kaherah: Mustafa al-Babi al-Halaby wa Awladuh,

Nur Faizin Maswan (2002), *Kajian Diskriftif Tafsir Ibnu Kathir*, Jakarta: Menara Kudus,

Ramli, al- (1938), *Nihayah al-Muhtaj,* Jilid. VIII, Kaherah: Mustafa al-Babi al-Halaby wa Awladuh,

Rasyid Rida (1380 H), *Tafsir al-Manar*, Jilid. VI, Kaherah: Mathba’ah al-Qahirah.

Rusydi, Afif (1980), “Hamka Dalam Dakwah Dan Pembaruan Islam”, *Panji Masyarakat*, No. 568,

_____, (1983), *Hamka Membahas Soal-Soal Islam,* Jakarta: Pustaka Panjimas,

Sabuni, Muhammad ‘Ali, al- (2001), *Rawa’iu al-Bayan, Tafsir Ayat al-Ahkam*, Beirut Lubnan, (ttp.).

_____, (1985) *al-Tibyan fi ‘Ulumi al-Qur’an*, Beirut: Alam al-Kutub,

Salah ‘Abd al-Fattah al-Khalidi (1997), *al-Tafsir al-Mawdu’i,* cet. 2, Damsyiq: Dar al-Qalam,

_____, (1997), a*l-Mawdu'I baina al-Nazariyyah wa al-Tatbiq*. Cet. 1, Yordan: Dar al-Nafa'is,

Sayyid al-Sabiq (1982), *Fiqh al-Sunnah*, Juz IX, Cet, Iv, Beirut: Dar al-Fikr,

Shan'ani, al- (t.t), *Subulu al-Sal*am, Jilid. I, Bandung: Dahlan,

Suyuti, Jalal al-Din al- (1993), *al-J*a*mi' al-Shaghir,* Jilid. I, Beirut: Dar al-fikr.

_____, (1993), *Lub*a*b al-Nuqul fi Asb*a*b al-Nuzul,* Riyad: Maktabah al-Riyad al-Hadithah.

Syafi'I, Muhammad bin Idris (1961), a*l-Umm*, Jilid I, Kaherah: Maktabah Al-Kulliyyat Al-Azhariyah.

Syarwani, al- (t.t), *Tuhfatu al-Muhtaj,* Jilid IX, Kaherah: al-Maktabah al-Tijariah al-Kubra.

Syawkani, al- (tt) *Nailu al-Autar*, Jilid. II, Kaherah: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh.

Tabari, al- (1992), *Jami'u al-Bayan Fi Zilali al-Qur'an*., lid. VIII, Beirut: Daru al-Kutub al-'ilmiyah,

Tirmizi al- *(t.t), al-Jami' al-Sahih Sunan al-Tirmizi,* Kaherah: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh.

Yunan Yusuf (1990), *Corak pemikiran kalam Tafsir Al-Azhar,* Jakarta: Pustaka Panjimas.